Biblische Zeitfragen
gemeinverständlich erörtert. — Ein Broschürenzyklus
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr.

Der Bibl. Zeitfragen zehnte Folge herausgegeben von

Dr. P. Heinisch, o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese z. Zt. Breslau.

Heft 11/12.

Dr. Ignaz Rohr, o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese in Tübingen.

Die Wahrsagerei im Alten Testament.

Von

Prälat Dr. Johannes Döller,
ord. Professor an der Universität Wien.

Printed in Germany

Münster in Westfalen.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Biblische Zeitfragen, gemeinverständlich erörtert. Ein Broschürenzyklus, begründet von Dr. Joh. Nikel, o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese an der Universität Breslau, und Dr. Ignaz Rohr, o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese an der Universität Tübingen. Von der 5. Folge ab hrsg. von Dr. Ignaz Rohr, Tübingen und Dr. Paul Heinisch, o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese, Breslau. gr. 8⁰. Preis der Folgen (12 Hefte) 5,40, geb. in Orig.-Bd. 7,50.

Erste Folge.

1.	Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl.	—,60
2.	Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl.	—,60
3.	Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl.	—,60
4.	Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl.	—,60
5.	Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl.	—,60
6.	Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl.	—,60
7.	Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl.	—,60
8.	Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 3. Aufl.	—,60
9.	Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl.	—,60
10.	Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl.	—,60
11.	Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl.	—,60
12.	Dr. P. Heinisch (Breslau), Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl.	—,60

Zweite Folge.

1.	Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl.	—,60
2.	Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl.	—,60
3.	Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl.	—,60
4.	Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl.	—,60
5./6.	Dr. Friedr. Maier (Sasbach), Die Briefe Pauli. 3. Aufl.	1,20
7.	Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl.	—,60
8./9.	Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl.	1,20
10.	Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl.	—,60
11.	Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl.	—,60
12.	Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl.	—,60

Dritte Folge.

1.	Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl.	—,60
2.	Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl.	—,60
3./4.	Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl.	1,20
5./6.	Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl.	1,20
7.	Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl.	—,60
8./9.	Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl.	1,20
10.	Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl.	—,60
11.	Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl.	—,60
12.	Dr. F. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl.	—,60

Biblische Zeitfragen
Zehnte Folge. Heft 11/12

Die Wahrsagerei im Alten Testament

Von
Prälat Dr. Johannes Döller
ord. Professor an der Universität Wien

Erste und zweite Auflage

Münster in Westf. 1923
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Imprimatur.

Monasterii, die 9. Maji 1923.

Vicarius Eppi Gnlis.

Nr. 2851. De mand.

Nienhaus, Cons. eccles.

Inhalt zu Heft 11/12.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

„Das Verlangen, den Schleier der Zukunft zu lüften und künftiges Geschehen und Ergehen vorauszusehen, hat das menschliche Herz von jeher bewegt. Nicht nur die Neugierde, sondern insbesondere der Wunsch, Handeln und Tun so einzurichten, daß sie die denkbar besten Früchte tragen, haben jenes Verlangen entfacht“[1]).

Der Mensch sucht durch verschiedene Mittel Verborgenes zu erkennen, insbesondere zukünftige Dinge zu erforschen. Er achtet auf die Personen und Tiere, die ihm beim Ausgehen begegnen (Apantomantie), stellt Beobachtungen bei Geburten von Menschen und Tieren, besonders betreffs etwaiger dabei auftretender Mißbildungen an, hört auf das Rauschen der Bäume und das Rieseln des Wassers, beobachtet das Verhalten der Haustiere, den Flug und das Geschrei verschiedener Vögel (Ornithomantie), die verschiedenen Erscheinungen am Himmel (Aeromantie, Astrologie), untersucht die Gestalt der Hände, die Erhebungen und Vertiefungen in der Hohlhand (Chiromantie), wahrsagt aus den Namen eines Menschen (Onomatomantie), aus der Flamme des Lichtes, aus dem Rauche, der von den Opfern aufsteigt (Kapnomantie), aus den Eingeweiden, der Leber des Tieres, aus geschmolzenem Wachs (Ceromantie) oder Blei (Molybdomantie) und den Bewegungen und Figuren des Wassers beim Einwurf von festen Gegenständen oder Aufgießen von Öltropfen (Lekanomantie, Hydromantie, Becherwahrsagung). Der Mensch sucht durch Lose (Kleromantie), Pfeile (Belomantie), durch Träume, besonders durch Träume während des Tempelschlafes (Inkubation), durch Befragung der Toten (Nekromantie) Verborgenes, besonders Zukünftiges zu erfahren. Wo nämlich menschliche Mittel nicht ausreichen, wendet der Mensch sich direkt an die Gottheit und ge-

[1]) A. Ungnad, Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern (Der alte Orient X 3), Leipzig 1909, 3.

braucht mit Vorliebe Mittel, die mit der Gottheit in irgendeinem Zusammenhang stehen, wie z. B. das Opfertier oder Vögel, die direkt als vom Göttersitz kommend gelten. Sehr gebräuchlich war das Wahrsagen bei Krankheitsfällen (vgl. 2 Kg 1, 2–4).

Wir finden bei allen Völkern die übereinstimmende Meinung, daß nicht alle Personen in gleicher Weise die nötige Eignung zum Wahrsagen besitzen. Insbesondere schreibt man Priestern und Frauen die Gabe der Wahrsagung zu. Marius hatte auf seinen Kriegszügen eine syrische Wahrsagerin bei sich. Wie sehr „Priester" und „Wahrsager" in der alten Zeit bei den Semiten verwandte Begriffe waren, kann man daraus ersehen, daß im Hebräischen kohen „Priester" und im Arabischen kahinun „Wahrsager" bedeutet[1]). Von Anfang an hat der Priester nicht bloß den Kult versehen, geopfert, sondern auch und zwar in erster Linie das Orakel vermittelt. Bei den Babyloniern gab es eigene Wahrsagepriester (bârû = „der Schauer"). Bei den Israeliten wurde ursprünglich ein Unterschied gemacht zwischen dem ro'eh und ḥozeh (= „Seher") und dem nabi' („Prophet"). Der erste war Orakelgeber, während der nabi' Gott durch Lobpreis und begeisterte Kundgebungen diente. In ähnlicher Weise wurde bei den Assyrern und Babyloniern zwischen dem bârû (= „Schauer") und dem maḫḫu (= rasender Ekstatiker) unterschieden. In späterer Zeit sind beide Begriffe verschmolzen (vgl. 1 Sm 9, 9). Auch die nebi'im („Propheten") haben sich mit dem Orakelgeben befaßt[2]). Bei den Assyrern und Babyloniern gilt der Gott Nabu als Orakelgeber und Traumdeuter. In Babylonien und Ägypten gehörten Vertreter der

[1]) Kohen wird gewöhnlich als „dienend [vor Gott] stehend" (vgl. kûn = stehen, dastehen und Dt 10, 8; 18, 7; Hebr 10, 11) oder auch transitiv: „hinstellend, rüstend, zubereitend" erklärt. Gegen die erste der beiden Deutungen kann eingewendet werden, daß das Wort „stehen" die Bedeutung einer dienstlichen Beziehung doch erst durch beigesetztes liphnej (= „vor") bekäme. Es läge auch näher, das dienstbereite Dastehen durch 'amad auszudrücken, wie es häufig geschieht (natürlich mit beigesetztem liphnej) (vgl. F. Kugler, Von Moses bis Paulus, Münster i. W. 1922, 245). Kûn hat allerdings auch die transitive Bedeutung „bilden, zubereiten". Kugler möchte für kohen und arabisches kahinun die Grundbedeutung „Mittler, Helfer" voraussetzen. Diese Erklärung würde auch passen zu den Söhnen Davids, die 2 Sm 8, 18 kohanim genannt werden. 1 Chr 18, 17 heißen sie „die Ersten zur Hand (zum Dienst) des Königs".

[2]) A. Šanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit, Münster i. W. 1914, 53.

Mantik zu den Staatsbeamten. Um aber sicher zu gehen, stellte man zuvor ihre Kunst auf die Probe, indem man z. B. einen Gegenstand versteckte und fragte, was es sei. Bei den Arabern gab man den Wahrsagern oder Sehern für die Befragung ein Honorar. Auch im A. T. scheint es üblich gewesen zu sein, den Propheten für seinen Dienst zu entlohnen. Saul sucht mit einem Knecht den Propheten Samuel auf, um etwas über die verloren gegangenen Eselinnen zu erfahren, und geben ihm einen silbernen Viertelsekel, damit er ihnen sage, welchen Weg sie einschlagen sollen (1 Sm 9, 3–8). Amasias, der [Ober-]Priester zu Bethel, verlangt von dem Propheten Amos, daß er in das Land Juda gehen und dort als Prophet auftreten und sich sein Brot verdienen solle (Am 7, 12). Auch die Propheten des A. B. mußten ein Zeichen geben, an welchem man ihre Befähigung und Berechtigung erkennen konnte (Dt 18, 22). Es gab falsche Propheten und Prophetinnen, die für das tägliche Brot (Mich 3, 5; Ez 13, 19) und für Geld (Nm 22, 7; Mich 3, 11) weissagten.

Wie aus der Geschichte Balaams hervorgeht (Nm 23, 1–3), war Wahrsagen mit dem Opfern verbunden. An diese Verbindung erinnert bei den Arabern die Sitte, daß beim Orakelsuchen ein Kamel geschlachtet werden muß [1]).

Aus einzelnen Ausdrücken im Hebräischen kann man auf die Verbreitung der Wahrsagerei bei den Israeliten schließen. Der hebräische Name für Gesetz: Tora wird mit der Wurzel jarah = „werfen", in abgeleiteter Bedeutung „lehren" zusammengestellt. Tora wäre nach Haller ursprünglich eine Lehre, Unterweisung, die durch „Werfen" d. h. durch Orakel gewonnen wird [2]). Für Wahrsagen haben wir im Hebräischen verschiedene Wörter, so das Zeitwort niḥeš, Pielform von naḥaš, das mit naḥaš (= Schlange) zusammenhängt. Niḥeš bedeutet also eigentlich: aus der Schlangenbeobachtung ein Wahrzeichen entnehmen, dann überhaupt weissagen. Ein anderer Ausdruck für Wahrsagen ist qasam, ursprünglich „zerschneiden", „zerteilen", „durch das Orakel der Lospfeile zerteilen", „wahrsagen" (vgl. Ez 21, 26). Nach Wellhausen hat das Wort die Bedeutung: die „durch das Los bewirkte Zu-

---

1) J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², Berlin 1897, 133.

2) Haller bei Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1909–13, V 1290.

teilung einer von verschiedenen zu verteilenden Dingen oder Möglichkeiten". Der zehnte Stamm würde dann heißen: sich von der Gottheit „Zuteilung erbitten" [1]). Für Wahrsagen gebrauchte man ferner das Zeitwort ʿonen (Piel von ʿanan), das vielleicht mit ʿanan (= „Wolke") zusammenhängt. Man hätte es also mit Wahrsagerei aus den Formen der Wolke (Aeromantie) zu tun. Oder man stellt ʿonen mit dem arabischen Worte ṛanna (= „ein Geräusch machen"), insofern man aus Geräuschen wahrsagte, oder mit dem arabischen Zeitworte ʿanna (= „begegnen") zusammen, indem man aus Personen oder Sachen, die man beim Ausgehen (besonders zuerst) trifft, Zukünftiges zu deuten sucht (Apantomantie). So kehrt noch jetzt ein echter Hindu um, wenn ihm als erstes lebendes Wesen bei einem Ausgang eine Schlange begegnet. Ebenso gilt das Begegnen von Rabenzügen, schwarzen Katzen, Nachteulen, alten Weibern als Unglückszeichen [2]). A. Šanda [3]) hält auch einen Zusammenhang des Wortes ʿonen mit ʿajin (= „Auge") für möglich, etwa „mit dem bösen Blicke treffen", d. i. jemand zu seinem Schaden bezaubern.

Den verschiedenen Arten der Wahrsagung, wie sie bei den um Israel wohnenden Völkern in Übung waren, „trat Israels Religion entgegen und erkannte nur diejenigen Mittel zur Entschleierung der Zukunft an, die von dem Gotte dieser Religion angewiesen wurden: ‚Licht und Recht' (Ex 28, 30 usw.), das Rauschen der Bakabäume (2 Sm 5, 23 f.) usw." [4]) (vgl. Lv 19, 26. 31; 20, 27; Nm 23, 23; Dt 18, 19—14). Wahrsagerei und Zeichendeuterei wird 2 Kg 17, 17 als eine der Ursachen der Verwerfung des Reiches Israel angeführt.

§ 1. Wahrsagerei aus der Natur und den Opfern.

2 Sm 5, 24 haben wir ein Beispiel des Baumorakels. Aus dem Rauschen der Bakasträucher vernimmt David die Stimme Gottes, die ihn zur Verfolgung der Feinde veranlaßt. Wahrscheinlich gehört hierher auch Richt 4, 14, wonach Debora dem Barak den Sieg voraussagt, da doch Jahwe vor ihm her ausgezogen sei.

1) Wellhausen 134.

2) G. Geßmann, Katechismus der Wahrsagekunst, Berlin 1892, 21 f.

3) Die Bücher der Könige, Münster i. W. 1912, II 318.

4) E. König, Theologie des A. T. kritisch und vergleichend dargestellt, Stuttgart 1922, 22; Geschichte der alttestamentlichen Religion², Gütersloh 1915, 50.

Gn 12, 6; Dt 11, 30; Richt 9, 37 wird eine Orakel- oder Wahrsageterebinthe bei Sichem erwähnt. Wie ihr Name besagt, ist dies ein Baum, unter dem ein Priester oder Wahrsager Orakel erteilt. Os 4, 12: „Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stab gibt ihm Bescheid" wird entweder von der Deutung des Rauschens heiliger Bäume verstanden (Baumorakel), oder man denkt besser an die weitverbreitete Wahrsagerei mittelst Stäbe (Rhabdomantie), da „ein Baumorakel sich nur schlecht als priesterlicher Technik zugänglich vorstellen läßt", und da „auch das einzige Mal", wo von einem Baumorakel die Rede ist (2 Sm 5, 24), dieses sich selbst „als eine spontane, nicht durch priesterliche Vermittlung herbeigeführte Kundgebung Jahwes darstellt" [1]). Oseas benennt denselben Orakelapparat das eine Mal nach seinem Material, das andere Mal nach seiner Form [2]). Zeus gab zu Dodona seinen Willen durch das Rauschen des Windes in den Zweigen seiner heiligen Eiche kund. Noch jetzt gelten im Volksglauben in Palästina heilige Bäume als Stätten der Offenbarung von Geistern [3]). Große Wichtigkeit hat man auch den Bewegungen und Handlungen der Tiere zugeschrieben. Besonders sorgfältig hat man die Haustiere beobachtet. Die Philister wollen auf den Rat ihrer Wahrsager aus dem Verhalten der Kühe, welche die Lade Gottes den Israeliten zurückführen sollten, erkennen, ob ihnen die Hand Jahwes jenes große Unheil zugefügt habe oder dieses ein Zufall gewesen sei (1 Sm 6, 2 ff.).

Man suchte auch aus dem Fluge, dem Geschrei und dem Fressen der Vögel die Zukunst zu deuten (Ornithomantie). Bei den Griechen und Römern besorgte diese Art der Wahrsagerei eine besondere Priesterklasse: die Auguren. Ein Fall der Vogeldeutung scheint sich auch im A. T.: Gn 15, 11 ff. zu finden. „Adler stoßen auf die Opferstücke herab, werden aber verscheucht; das gilt als Vorzeichen für das zukünftige Geschick seiner Nachkommen" [4]).

Sehr beliebt war die Beobachtung des Himmels und der Vorgänge an ihm. Man war vielfach der Meinung, daß die

---

1) F. Küchler, Das priesterliche Orakel in Israel und Juda, Baudissin-Festschrift, Gießen 1918, 293.

2) Ebenda.

3) S. J. Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Leipzig 1903, 96 f.

4) H. Greßmann bei Schiele IV 131.

Vorgänge auf Erden ein Abbild der himmlischen Erscheinungen seien (Astrologie). Sehr berühmt waren die chaldäischen Astrologen. Is 47, 13 werden sie hob^{e}rej šamajim d. i. Zerleger, Zerschneider des Himmels genannt, d. h. die den Himmel behufs ihrer Beobachtungen in verschiedene Bezirke zerlegen. Isaias (47, 13)[1]) sagt ferner von ihnen, daß sie nach den Sternen schauen und nach den Monden zu wissen machen, was über die Menschen kommen werde. Est 1, 13 ist von den persischen Astrologen die Rede. Die Babylonier haben zwischen den Erscheinungen am Himmel und den Vorkommnissen auf Erden einen unzertrennlichen Zusammenhang angenommen. „Die Erdeinteilung findet", schreibt Jastrow, „ihren genauen Widerschein in der Himmelseinteilung. — Was auf Erden geschieht, wird daher am Himmel angedeutet, und wer die Himmelserscheinungen deuten kann, hat also die Möglichkeit in der Hand, einen Einblick in die dunkle Zukunft der Welt zu erlangen"[2]). In Assyrien und Babylonien waren an verschiedenen Orten Beobachtungsstationen, an welchen königliche Astrologen die Vorgänge am Himmel beobachteten und darüber dem Hofe Bericht erstatteten[3]). Den ersten Platz in der Astrologie nahm naturgemäß der Mond ein. Die Astrologen haben den Himmel, ja selbst den Mond in Bezirke abgeteilt und diese auf einzelne Länder verteilt. Die rechte Seite des Mondes galt z. B. als Akkad, die linke als Elam, der obere Teil als Amurru, der untere Teil als Subartu. Man beobachtete vorzugsweise die Stellung des Mondes zur Sonne, zu den Planeten und zu gewissen Fixsternen, das Aussehen des Mondes und die mannigfachen Erscheinungen bei seinen vier Phasen. Insbesondere schrieb man der Mondesfinsternis und dem Aussehen der Mondhörner große Bedeutung zu[4]). Besondere Bedeutung maß man ferner der Farbe der **Wolken** bei, und zwar speziell derjenigen Wolken, die sich

---

1) Ob in hob^{e}rej (kethib hab^{e}ru) šamajim (Is 47, 13) irgendwie der babylonische Priestername bârû enthalten ist, ist mindestens sehr zweifelhaft (Zimmern).

2) M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Gießen 1906, II 206; H. Winckler, Himmels- und Weltenbild der Babylonier (Der alte Orient III 2/3), Leipzig 1901, 12; doch vgl. auch F. Kugler, Im Bannkreis Babels, Münster i. W. 1910, 108 f.

3) Ungnad 21.

4) J. Döller, Isaias' (47, 13) Anspielung auf die babylonische Astrologie, Theologische Quartalschrift, Tübingen 1911 (XCIII) 325—338.

um die Sonne sammelten. Auch über die Umrisse der Wolken und deren Ähnlichkeit mit irdischen Gegenständen, Tieren, Schiffen, sowie über die Richtung des Wolkenzuges stellte man Beobachtungen an [1]. Auf diese Art der Wahrsagerei weist wahrscheinlich das hebräische Zeitwort ʿonen (= wahrsagen) hin. Die Zahl der Donnerschläge sowie der Blitze hatten gleichfalls ihre bestimmte Bedeutung [2]. Noch im Mittelalter hielten sich fürstliche Persönlichkeiten wie z. B. Wallenstein ihre Hofastrologen und unternahmen nichts von Bedeutung, ohne zuvor durch sie die Gestirne befragt zu haben.

Greßmann [3] will beim Eiferopfer ein Wasserorakel sehen. Doch beim Eiferopfer, dem ein Mann sein Weib, das des Ehebruches verdächtig war, unterwarf, handelt es sich nicht um ein Orakel als vielmehr um ein Ordale.

Sehr verbreitet war die Opfermantik. Küchler meint, daß der Priester „ursprünglich nicht als Darbringer des Opfers, sondern vielmehr als Beobachter und Deuter der bei jedem Opfer erwarteten oder mindestens für möglich gehaltenen göttlichen Zeichen herangezogen worden sei“ [4]. Man suchte aus den Eingeweiden, besonders aus der Leber, der Flamme, dem Rauch u. dgl. den Willen der Gottheit zu erforschen.

Die Leberschau wird im A. T. nur als babylonische Sitte erwähnt (Ez 21, 26). Sie findet sich auch bei den Griechen, bei den Römern [5], bei den haranischen Sabiern, bei letzteren noch im 8. Jahrh. n. Chr. [6]. Die Leber wird häufig bei Dichtern als Sitz des Lebens genannt. Auch in der hebräischen Dichtersprache erscheint noch in später Zeit die Leber als Sitz des Lebens, z. B. Spr 7, 23 „die Leber spalten“ im Sinne von töten. Wahrscheinlich hängt auch das Wort „Leber“ mit „Leben“ zusammen. Die Bewohner von Borneo und den umliegenden Gegenden schlachten zur Vorausbestimmung der Zukunft bei Kriegsunternehmungen, bei einem beabsichtigten Bau oder im Interesse eines Kranken ein Schwein und lesen aus der Gestalt und den Merkmalen der Leber, sowie aus den Markierungen der Leber, als Sitz der Seele, das

---

1) C. Bezold, Ninive und Babylon, Bielefeld und Leipzig 1903, 85.
2) Ungnad 27. 3) Bei Schiele IV 131. 4) Küchler 296.
5) Cicero, De divinatione 6, 13.
6) P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877, 76.

Vorhaben der Götter heraus[1]). Platon vergleicht die Leber mit einem Spiegel, der die Gedanken und die Eingebung der Götter widerspiegelt. Noch merkwürdiger ist der Ausspruch Platons, daß die Leber dem Körper beigegeben worden sei, um die Weissager in den Stand zu setzen, das göttliche Vorhaben zu erkennen und somit die Zukunft zu bestimmen[2]). Der Grund, warum die Leber beim Wahrsagen so bevorzugt wurde, liegt darin, daß das Leben, welches von den Göttern gegeben wird, im Blute liegt. Die Leber ist der Sitz des Blutes und darum die Quelle des Lebens. „Was man auf der Leber sieht, ist daher eine Äußerung, in der sich das eigentliche Wesen des Blutes offenbart und stellt somit eine göttliche Offenbarung dar, insofern alles Leben eine göttliche Schöpfung ist. Versteht man also die Erscheinungen, die sich bei der Leber kundtun, so dringt man in das Wesen der Götter ein und erhält hierdurch die Möglichkeit, das Vorhaben der Götter festzustellen“[3]). Wie die Ominatexte zeigen, war bei den Babyloniern die Tierschau wesentlich, wenn nicht ausschließlich, eine Leberschau. Im Hebräischen heißt die Leber kabed, assyrisch kabittu, eigentlich „schwer“, d. h. das „schwere“, „gewichtige“ Organ, welcher Name vielleicht mit der Bevorzugung der Leber bei der Tierschau zusammenhängt, wenn auch die allerdings näherliegende Erklärung vom Gewichte der Leber im Verhältnis zu den übrigen Eingeweiden zutreffen würde. Die Leber ist nämlich das schwerste Stück der Eingeweide und wiegt z. B. bei einem Rinde 5–6 Kilo, bei einem Schafe 3–4 $^1/_2$ Kilo.

Auf einer Tontafel der Bibliothek Assurbanipals ist eine Schafsleber abgebildet, auf welcher die hintere oder Eingeweidefläche durch Quer- und Kreuzlinien in etwa 50 Teile zerlegt ist mit einer Inschrift in jedem Feld, die sich auf Vorzeichen bezieht. Dies ist ein Zeichen von der hohen Entwicklung der Leberuntersuchung bei den Babyloniern und Assyrern[4]). Auf einer anderen Tafel sind ebenfalls Teile und Merkmale der Leber dargestellt mit Vorzeichenangaben auf beiden Seiten. Ferner wurde 1877 in der Nähe von Piacenza eine Bronzeleber gefunden, die durch Kreuz- und Querlinien in einige 30 Teile zerlegt ist. Diese etruskische Bronzeleber hat eine große Ähnlichkeit mit der zuerst

[1]) Jastrow II 215 f. [2]) Jastrow II 216 A. 3.
[3]) Jastrow II 217. [4]) Jastrow II 218.

erwähnten babylonischen Abbildung und zeigt babylonischen Einfluß. Bei beiden Völkern hat sich die Leberschaukunde zu einer wirklichen Kunst ausgebildet. Die in Boghazköi in der Nähe des Halys gefundenen hettitisch-babylonischen Tonlebern zeigen, daß die babylonische Leberschau schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrtausends nach Kleinasien gekommen war [1]). Für das hohe Alter der Leberschau gibt Zeugnis ein Text aus der Kujundschik-Sammlung aus der Zeit des Sargon und Naram-Sin, also vor 3000 vor Chr., der eine Zusammenstellung von Vorzeichen darstellt, die auf der Leberschaukunde beruhen.

Von anatomischer Seite betrachtet bietet gerade die Leber verschiedene interessante Erscheinungen in bezug auf Lage, Formen, Größe u. dgl. Als erstes Vorzeichen lesen wir in dem Sargon-Texte von Kujundschik: „Wenn die Leberfläche in ihrem Umfang die Gallenblase umschließt – ein Vorzeichen für Sargon, der auf dieses Orakel hin nach Elam zog und die Elamiten unterjochte, sie umzingelte und ihnen die Nahrung abschnitt" [2]). Der Umschließung der Gallenblase durch die Leber entspricht die Umzingelung des Feindes. Die Gallenblase – als das bittere – stellt den Feind dar, der durch die Umzingelung von Hilfe und Nahrungszufuhr abgeschnitten ist.

Der zweite Paragraph lautet: „Wenn die Leberfläche in ihrem Umfang die Gallenblase umschließt und die untere Spitze (sc. des Pyramidalfortsatzes) über sie fällt, und die Gallenblase inmitten der Leber fällt und festsitzt – ein Vorzeichen für Sargon, der [auf das Orakel hin] nach dem Westland zog, das Westland unterjochte (und) die vier Gegenden eroberte" [3]). Die völlige Einschließung der Gallenblase innerhalb des rechten Leberlappens deutete also abermals auf die vollständige Umzingelung und Unterjochung des Feindes hin. Der Pyramidalfortsatz ist die hajjothereth ʿal-hakkabed = „das über die Leber Hängende" der Bibel. Mit Rücksicht auf die große Rolle, die dieser Fortsatz bei der Leberschaukunde spielte, ist vielleicht das im Pentateuch bei verschiedenen Arten von Opfern stets wiederholte Gebot, die jothereth zu verbrennen (Ex 29, 19. 22–25; Lv 3, 4. 10. 15; 7, 4; 8, 16. 25; 9, 10. 19), auf diese Verwendung bei der babylonischen

[1]) A. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, München 1918, 226.
[2]) Jastrow II 227. [3]) Jastrow II 230; Ungnad 9 f.

Leberschau zurückzuführen, gewissermaßen als ein Protest gegen den heidnischen Brauch, wie ja auch sonst im Gesetz gegen fremde Gebräuche polemisiert wird[1]). Durch das Verbrennen sollte der Genuß verhindert werden.

Bei der Leberschau war vor allem der Umstand maßgebend, ob sich gewisse Erscheinungen auf der rechten oder auf der linken Seite befinden. Je nachdem wurde das durch die Erscheinungen angedeutete Ereignis als günstig oder ungünstig bestimmt. Als zweites Hauptmoment kam die Gedanken- und Bilderverbindung in Betracht. Spaltungen im Netzgewebe galten als Andeutungen eines bevorstehenden Aufstandes im Lande oder eines drohenden Widerstandes seitens eines äußeren Feindes. In ähnlicher Weise hat man die scharfen Markierungen, die häufig in der Nähe der Gallenblase oder sonstwo bemerkbar sind, wegen einer angenommenen Ähnlichkeit mit Waffen auf einen bevorstehenden Krieg gedeutet. Durch die Einteilung der Leber in verschiedene Bestandteile wurde die Auslegungskunst zu einem komplizierten System ausgebildet. Oft wird man bei der Auslegung auch willkürlich vorgegangen sein, um dem Herrscher eine günstige Deutung zu geben. Die Leberschau blühte von der Zeit Sargons bis zum letzten König von Babylon[2]).

In der Verknüpfung der beiden Zeitwörter ʿarakh (= „zurüsten") und ṣippah (= „ausschauen") (Ps 5, 4) vermutet Küchler die Beobachtung göttlicher Willenskundgebungen während des Opfers[3]), vielleicht aus der Art des Aufsteigens des Rauches.

An Opferschau kann man vielleicht auch Gn 4, 5 denken, wenn das Opfer Abels von Gott angenommen, das des Kain aber verworfen wird[4]). Hierher gehört vielleicht auch Richt 13, 19—23, wonach Samsons Mutter daraus, daß die Flamme vom Altar gegen den Himmel aufstieg, schließt, daß der Herr das Opfer von ihnen angenommen habe, und sie und ihr Mann nichts zu fürchten haben.

§ 2. Becherwahrsagung.

Joseph gebot seinem Hausverwalter, daß er den Männern nachjage und, wenn er sie eingeholt habe, zu ihnen sage, warum sie den Becher gestohlen haben, aus dem sein Gebieter trinke und

1) Jastrow II 331. 2) Jastrow II 244 f. 3) Küchler 295.
4) Greßmann bei Schiele IV 131.

wahrzusagen pflege (Gn 44, 5). Die Frage, ob Joseph wirklich die Becherwahrsagerei betrieben habe, wird verschieden beantwortet. Nach den einen hat Joseph nach der vorliegenden Stelle diese Kunst ausgeübt (Knobel, Dillmann, Hummelauer, Hetzenauer). Hummelauer, dessen Worte sich Hetzenauer zu eigen macht, weist mit Recht darauf hin, warum man nicht irgendeinen Aberglauben bei Joseph zulässig finden sollte, wenn man bei ihm eine Lüge annehmen will. Der Schriftausleger habe nicht die Aufgabe, die Patriarchen von jeder Makel vollständig zu reinigen. Im Anschluß an Grotius wird noch darauf aufmerksam gemacht, daß diese Art der Wahrsagerei damals noch gestattet sein konnte, wie im A. T. bei den Israeliten es erlaubt gewesen ist, daß der Hohepriester durch Urim und Tummim Orakel gebe, was jetzt ohne Aberglaube nicht nachgeahmt werden könnte. Andere Exegeten bestreiten es, daß Joseph diese Art der Wahrsagerei getrieben habe. So schreibt H. Strack: „Joseph will den Brüdern noch nicht sich zu erkennen geben; er will den Becher als ihm besonders wertvoll bezeichnen lassen; er will zugleich auch begreiflich machen (vgl. V. 15), daß der Verlust so schnell bemerkt worden ist" [1]). Strack hält also Joseph wohl einer Lüge, aber nicht der Becherwahrsagerei für fähig! In ähnlicher Weise sucht A. Tappehorn Joseph von der Wahrsagerei rein zu waschen. Als ein von Gott erleuchteter heiliger Mann habe er sich in diesem Punkte dem ägyptischen Brauche nicht anbequemen können. Die Worte seien von Joseph nicht im Ernste, sondern nur frag- und versuchsweise gesprochen, in der Absicht, seine Brüder auf die Probe zu stellen. Übrigens habe diese Worte Joseph nicht selbst gesprochen, sondern sie seinem ägyptischen Hausverwalter in den Mund gelegt [2]). Dadurch würde aber an dem Sachverhalt kaum etwas geändert werden. Und wenn B. Neteler [3]) sagt: „Da Joseph gesagt hat, daß er Träume nicht deuten könne, sondern die Deutung von Gott bekomme, so ist nicht anzunehmen, daß er einen Becher zum Wahrsagen gebraucht habe", so ist zu bemerken, daß Joseph wie die Träume so auch den Becher zum Wahrsagen benutzen und in beiden Fällen die Deutung auf Gott zurückführen konnte. Noch andere Exegeten lassen mit Recht die Sache unent-

[1]) Die Genesis², München 1905, 152.
[2]) Die Erklärung der Genesis, Paderborn 1895, 422 f.
[3]) Das Buch Genesis, Münster i. W. 1905, 236.

schieden. „Ob Joseph aus diesem Becher wirklich wahrsagt oder es nur vorgibt, macht der Erzähler, in diesem heiklen Punkte sehr zurückhaltend, nicht klar. Jedenfalls sollen es die Brüder glauben. Sie sollen von ihm nach allem, was sie bei ihm erlebt haben 43, 33, den Eindruck haben, daß er geheimer Dinge kundig sei“ [1]). Mit den Worten: „Wisset ihr denn nicht, daß ein Mann wie ich wahrsagt“ (Gn 44, 15), „spielt Joseph auf die Probe an, die er den Brüdern durch die Anweisung der Plätze am Tische von seiner Wahrsagekunst gegeben hatte“ [2]).

Eine interessante Parallele zu den obigen Worten Josephs bietet F. L. Norden, wo ein nubischer Schech Baram Cachef sagt: „Nun weiß ich schon, was ihr für eine Art Leute seid; ich habe meinen Wahrsagebecher zu Rate gezogen und durch dessen Hilfe erfahren, daß ihr die Leute seid, von welchen einer von unsern Propheten geweissagt hat: es würden Franken kommen, die die Verstellungskunst verstünden, . . . den Zustand des Landes untersuchen, nachher in ihr Land zurückgehen und Bericht davon abstatten, endlich aber mit sehr vielen andern Franken wieder in unser Land kommen, es erobern und alles ausrotten würden“ [3]).

In der morgenländischen Sage werden mehreren Männern, die mit großer Weisheit Reiche leiteten, Becher zugeschrieben, welche Geheimnisse offenbarten. Die persischen Dichter sprachen öfter von einem Becher Dschendis, eines der ältesten Könige Persiens, der die Eigenschaft besaß, dem, der hineinblickte, die Geheimnisse des Staates zu enthüllen. Auch Salomo und Alexander der Große sollen solche Becher gehabt haben [4]).

Aus der Josephgeschichte geht mindestens das eine hervor, daß die Becherwahrsagerei in Ägypten bekannt gewesen ist. Für israelitisches Gebiet läßt sich dies nicht beweisen. Einige (z. B. Hunger, Jastrow) haben allerdings darauf hingewiesen, daß im A. und N. T. wiederholt der Becher das Bild für das jemandem zu-

---

1) H. Gunkel, Genesis⁴, Göttingen 1917, 453.

2) A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, Leipzig 1908, I 227.

3) F. L. Norden, Beschreibung seiner Reise durch Egypten und Nubien. Nach der englischen Ausgabe ins Deutsche übersetzt von J. F. E. Steffens, Berlin und Leipzig 1779, 423.

4) E. F. K. Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland, Leipzig 1818, I 212.

geteilte Los sei, und wollen den letzten Grund einer solchen Redeweise darin sehen, daß man eben aus einem Becher („Kelch") das künftige Geschick, Glück oder Unglück herauslesen konnte. Aber der Wahrsagebecher wurde nicht getrunken, wie es in jenen bildlichen Redewendungen vom Schicksalsbecher der Fall ist.

Wie die Becherwahrsagerei gehandhabt wurde, erfahren wir aus dem A. T. nicht. Aus Gn 44, 5 geht bloß hervor, daß man dazu den gewöhnlichen Trinkbecher benutzt haben dürfte. Auch bei den Babyloniern scheint das Gefäß für die Becherwahrsagung mehr becherartig als flach und schalenartig gewesen zu sein. Man füllte den Becher zumeist mit Wasser, in Babylonien wahrscheinlich mit Euphratwasser, das im gewissen Sinne als heilig und heilkräftig galt. In den Becher warf man Metallstückchen oder andere Dinge, etwa Holzstückchen [1]), und wahrsagte aus den dadurch im Wasser entstandenen Bewegungen. Ein anderes Verfahren war, daß man in ein Gefäß mit Wasser geschmolzenes Wachs oder Öl goß. Ein ähnlicher Brauch in der Form des Bleigießens in der Silvesternacht hat sich in manchen Gegenden bis heute erhalten. Über den Vorgang der Becherwahrsagung bei den Babyloniern sind wir jetzt genauer unterrichtet. In Babylonien benutzte man Öl, das man auf das Wasser im Becher goß. Der Wahrsagepriester nahm die Ölprobe früh bei Sonnenaufgang vor, indem er nach Osten blickte, „der heraufsteigenden Sonne entgegen, dem Gestirn des Schamasch, der zumeist und in erster Linie der orakelgebende und deshalb vom bârû befragte Gott ist" [2]). Der bârû-Priester mußte sich darauf vorbereiten, er mußte sich heiligen, d. h. sich im Wasserbecken waschen und zwar vor Sonnenaufgang, sich mit wohlriechendem Öle salben, ein reines Kleid anziehen u. dgl. Und zwar mußte dies, wie überhaupt die ganze Handlung, an „einem günstigen Tage" geschehen. Vor der eigentlichen Ölbefragung, bei welcher außer dem handelnden Priester eine zweite Person anwesend war, nämlich derjenige, dem gewahrsagt wurde, wurde jedenfalls ein Opfer mit vielen einzelnen Zeremonien dargebracht. Dann mußte der bârû-Priester den Becher hinstellen und zwar „zur Linken von Schamasch und Adad", vielleicht zur Linken ihrer Bilder, und sich die Augen mit

---

1) Ungnad 17.

2) J. Hunger, Die Becherwahrsagung bei den Babyloniern ... nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabizeit, Leipzig 1903, 10.

Öl salben. Alles geschah unter Gebeten, besonders unter Anrufungen des Schamasch und Adad. Eine solche Anrufung dürfte auch stattgefunden haben, während das Öl auf Wasser oder umgekehrt Wasser auf Öl – was seltener geschah – geschüttet wurde. Vorher mußte der Priester noch eine bestimmte Beschwörung sprechen, um ungünstige, verwirrende, etwa dämonische Einflüsse von der Ölbefragung fernzuhalten. Der Priester hatte dann die Ringe, „Fettaugen", die sich auf dem Wasser bildeten, zu beobachten, um darnach zu wahrsagen. Es waren darüber sehr komplizierte Regeln aufgestellt. Es heißt z. B.: „Wenn das Öl sich in zwei Teile von selbst teilt, stirbt der Kranke. Für den Feldzug: das Heer kehrt nicht zurück. Wenn das Öl nach Osten zu . . ., stirbt der Kranke. Wenn das Öl die rechte Seite des Bechers erfaßt, wird der Kranke gesund. Wenn das Öl die linke Seite des Bechers erfaßt, wird der Kranke gesund" [1]). „Wenn das Öl nach Osten zu herauskommt und den Rand (des Bechers) erfaßt, für den Kranken: er wird gesund; für den Feldzug: ich töte den Feind" [2]). „Wenn das Öl, gießest du Wasser darauf, sich auflöst, wird das Haus des Betreffenden aufgelöst. Wenn das Öl, gießest du Wasser darauf, untergeht und den (Boden des) Becher(s) erfaßt, stirbt der Kranke. Wenn das Öl, gießest du Wasser darauf, nach rechts hin entzweigeht, wird der Kranke gesund; für das Heer auf dem Feldzuge: es erreicht den Anfang seines Feldes nicht" [3]). „Wenn das Öl, gieße ich (es) auf Wasser, untersinkt, den Boden des Bechers erfaßt und nicht (wieder) in die Höhe steigt, stirbt der Kranke; die Truppen, die auf dem Feldzuge unterwegs sind, kehren nicht zurück" [4]). „Wenn das Öl, gieße ich (es) auf Wasser, untersinkt, den Boden des Bechers erfaßt und eine Blase wirft, wird der Kranke gesund" [5]). „Wenn der Rand des Öles nach der Sonne zu erglänzt, Erhebung des Hauptes; das Heer auf dem Feldzuge hat Not zu kosten" [6]). Auffallend ist, daß nicht bloß die rechte, sondern auch die linke Seite des Bechers, wenn sie vom Öl erfaßt wird, als günstiges Vorzeichen gilt, oder daß dasselbe Zeichen in dem einen Falle (bei einem Kranken) als günstig, in einem anderen Falle (bei einem Heere auf dem Feldzuge) als ungünstig gedeutet wird. Der Aberglaube ist eben nicht konsequent! Bei der Becherwahrsagung in

---

1) Hunger 41. 2) Hunger 43. 3) Hunger 43.
4) Hunger 49. 5) Hunger 51. 6) Ebenda.

Babylonien beobachtete man auch die Farbenringe, welche die linsenförmigen Öltropfen auf der reinen Wasseroberfläche bilden. „Die Farbe hängt von der Dicke der Ölschicht und dem Winkel ab, unter dem das Licht von der Ölschicht zurückgeworfen wird. Je schräger das Licht auffällt oder reflektiert wird, um so lebhafter sind die Farben. Es können 1, 2, 3 bis 7 helle farbige Ringe auftreten, aber nicht mehr“ [1]). „Am Rande, der dünnsten Stelle der Ölschicht, erscheint dieselbe schwarz, der äußere Rand des ersten hellen Ringes rot und der dritte helle Ring grün“ [2]).

Nach der Untersuchung des Öles und Wassers, die genau nach den Vorschriften des Rituales und wahrscheinlich unter Stillschweigen vorgenommen wurde, da sonst Schamasch oder die betreffenden anderen Gottheiten sich verletzt fühlen und auf die gestellte Frage gar nicht antworten würden, setzte sich der bârû-Priester feierlich auf den Richterstuhl und verkündete die Entscheidung.

Bei den Ägyptern hat man die Becherwahrsagung teils mit, teils ohne Medium vorgenommen. Als Medium diente ein unschuldiger Knabe, der mit reinem, gegürtetem Leinengewand bekleidet, mit verhülltem Kopfe sich auf den Boden streckte, sich über das Gefäß beugte, um die in dem Spiegel der Flüssigkeit erscheinenden gewünschten Wesen zu sehen und zu befragen. In das Gefäß gab man auch zur Verstärkung des Zaubers gewisse Steine und Pflanzen und stellte jenes auf neue Ziegelsteine, um die unmittelbare Berührung mit der Erde zu vermeiden. Ferner hat man aus apotropäischen Gründen um das Gefäß drei Ziegel, sieben Brotlaibe und sieben Salzklumpen gelegt. Zur Verstärkung des Zaubers hat man auch Götterbilder oder Formeln an dem Gefäße angebracht, deren Text zum Teil genau bestimmt war. Als besonders geeignete Zeit für die Wahrsagung hielt man die Vollmondszeit; als passenden Ort wählte man ein nach Süden oder Osten gelegenes, dunkles Zimmer. Da man bei der Vornahme der Handlung Gefahren seitens der Dämonen befürchtete, trug man Amulette [3]).

---

1) G. Quincke, Zur babylonischen Becherwahrsagung, Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, Straßburg 1904/05 (XVIII) 224.

2) Ebenda.

3) Boehm in Paulys Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Begonnen von G. Wissowa, herausgegeben von W. Kroll, Stuttgart 1914, XVII 79–86.

Man gebrauchte den Wahrsagebecher beim Eingehen einer Ehe, bei einer Krankheit und bei einem Feldzuge, um zu erfahren, wie die Sache ausgehen werde. Häufig wird man auch, wie die Josephgeschichte zeigt, die Becherwahrsagung benutzt haben, um einen Dieb zu entdecken.

§ 3. Das Losorakel.

Eine der ältesten und verbreitetsten Formen der Wahrsagerei war das Losorakel. Man gebrauchte dazu Würfel, Zettelchen, Stäbchen oder Pfeile, die in einen Beutel oder einen sonstigen Behälter gegeben, gut vermischt und dann einzeln gezogen oder geschüttelt wurden. Oder man warf aus einem Gefäß verschiedene Gegenstände aus und maß dem am weitesten geworfenen die Entscheidung bei[1]).

Das Losorakel war auch bei den Hebräern sehr verbreitet. Man bediente sich desselben, um den Schuldigen zu entdecken (vgl. Jon 1, 7), um etwas zu verteilen (Jos 18, 1—21, 40); ja, selbst Könige wurden durch das Los bestimmt (1 Sm 10, 19—21). Os 4, 12 („Mein Volk befragt sein Holz und sein Stab gibt ihm Bescheid") wird die Stabweissagung (Rhabdomantie) erwähnt. Man benutzte dazu Stäbe, auf die „Ja" oder „Nein" oder andere Stichwörter geschrieben waren. Doch hat man wohl auch irgendwelche Zeichen oder Farben als Zustimmung oder Ablehnung der Gottheit gedeutet[2]). Nach Cyrillus von Alexandrien (zu Os 4, 12)[3]) stellte man zwei Stäbe aufrecht und ließ sie dann fallen, während man Zauberformeln sprach. Aus der Art des Fallens: nach vorne oder rückwärts, nach rechts oder links entnahm man das Orakel. Wir finden diese Art der Wahrsagung bei verschiedenen Völkern, so bei den Hebräern, Griechen, Römern[4]), Skythen[5]), Germanen[6]).

Bei manchen Völkern wie den Arabern sind die Lose Pfeile. Ursprünglich hat man vielleicht nur kleine Zweige dazu gebraucht[7]). Nach Ez 21, 26 f. steht der König von Babel am Scheideweg, schüttelt die Pfeile, befragt den Teraphim und beschaut die Leber, um

[1]) Geßmann 27.

[2]) H. Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels[2], Göttingen 1921, 378.

[3]) Migne, Patr. Graeca, LXXI 129—30.

[4]) Livius 21, 62; Cicero, De divinatione 2, 41, 85.

[5]) Herodot 4, 67. [6]) Tacitus, Germania 10.

[7]) V. Zapletal, Alttestamentliches, Freiburg (Schweiz) 1903, 73.

ein Orakel zu bekommen. Das Pfeilorakel wurde besonders vor einem Feldzug ausgeübt [1]). Mohammed verbot diese Verwendung der Pfeile, weil nicht Gott, sondern der Teufel dabei im Spiele sei. Daß man das Pfeilorakel mit Vorliebe bei einem Feldzuge gebrauchte, sucht Jirku damit zu erklären, daß man nach Dt 32, 42 den Waffen menschliche Eigenschaften, ein selbständiges Handeln zuschrieb. „Die Waffe war es, die über Glück und Unglück, Erfolg und Mißerfolg des Menschen entschied; warum sollte es nicht auch möglich sein, durch sie sich über das künftige Schicksal, das in ihr gleichsam verborgen lag, einige Gewißheit zu verschaffen?" [2]) Mit dieser Vorstellung ist nach Jirku der Glaube mitwirkend, daß Gott im Zorne Pfeile gegen die Menschen sendet (Dt 32, 23). Der Pfeil steht unter besonderer Einwirkung Gottes. Daß derartige Erwägungen für den Gebrauch der Pfeile beim Wahrsagen maßgebend gewesen sein sollten, ist indes kaum wahrscheinlich. Bei einem Feldzuge wird man mit Vorliebe Pfeile zur Erlangung eines Orakels verwendet haben, weil man eben diese bei der Hand hatte.

Gewöhnlich besteht Frage und Antwort nur in „Ja" oder „Nein", bezeichnet durch den heißenden und durch den verbietenden Pfeil. Doch wurden auch kompliziertere Fragen gestellt, indem man die Namen der zu belagernden Stadt, der zu erobernden Länder, der zu schlagenden Heeresabteilungen auf die Zettel schrieb, sie an den Pfeilen befestigte, die nach sorgfältiger Durcheinandermengung aus dem Köcher gezogen wurden und durch geeignete Kombination der auf den Zettelchen befindlichen Inschriften die Antwort ergaben [3]). Nach Hieronymus [4]) hat der König von Babel (Ez 21, 26) die Pfeile in seinem Köcher geschüttelt, bis einer herausfiel. Die Stadt, deren Name auf dem Pfeile verzeichnet war, sollte dann als erste belagert werden. Mit den Worten: „In seiner Rechten ist das Los Jerusalem" (Ez 21, 27) wurde also bereits das Ergebnis des Schüttelns ausgedrückt. Ein Pfeil, der den Namen „Jerusalem" trug, war beim Schütteln herausgefallen, so daß entschieden war, gegen welche Stadt die Sturmböcke aufgestellt werden sollten (vgl. Ez 21, 27). Diese Art des Pfeilorakels läßt sich in Israel nicht

---

1) E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus, Leipzig 1912, 203.
2) A. Jirku, Mantik in Altisrael (Dissert.), Rostock 1913, 41 f.
3) Wellhausen 132; Geßmann 30.
4) Zu Ez 21, 18 ff. (Migne, Patr. Lat., XXV 216).

nachweisen. Jirku will einen sicheren Beweis für das Vorhandensein von Pfeilorakeln überhaupt in dem Worte Tora sehen, das von jarah abgeleitet wird, welches in der Hiphilform das „Abschießen der Pfeile" bedeuten soll[1]). Jirku will auch aus 1 Sm 20, 18 ff. folgern, daß man im Zweifel, ob man eine Reise unternehmen solle oder nicht, einen Pfeil abgeschossen habe; lag derselbe herwärts gerichtet am Boden, so bedeutete er: „bleibe"; lag er aber hinwärts, so wurde damit ausgedrückt, daß dem Unternehmen nichts im Wege stehe[2]). In der von Jirku angezogenen Stelle handelt es sich indes bloß um ein zwischen Jonathan und David vereinbartes Zeichen, an dem letzterer unauffällig erkennen sollte, ob er ungefährdet heimkehren könne oder nicht. Ein eigentliches Pfeilorakel liegt hier nicht vor.

Ein Beispiel eines Pfeilorakels können wir aber 2 Kg 13, 14-19 sehen, wo aus einem abgeschossenen Pfeil auf die Zukunft geschlossen wird. Der Prophet Elisäus fordert den König Joas von Israel auf, durch das geöffnete Fenster nach Osten zu schießen. Dies deutet auf die Richtung, wo der drohende Feind, die Aramäer, wohnt. Nachdem Joas geschossen hatte, sagte Elisäus:

„Ein Pfeil des Sieges von Jahwe!
Und ein Pfeil des Sieges über Aram" (1 Kg 13, 17).

Woraus aus dem abgeschossenen Pfeile auf die Niederlage der Aramäer geschlossen wird, sagt der Text nicht. Man ist also auf bloße Vermutungen angewiesen. Jirku meint, daß vielleicht hier dieselben Regeln gelten wie in dem früheren Falle (1 Sm 20, 18 ff.). Wenn nämlich der Pfeil hinwärts gerichtet ist, so bedeutet dieses, daß der Feind aus dem Lande weichen werde. Lag er aber herwärts, so bedeutet dieses ein siegreiches Eindringen des Feindes.

Jirku verweist auch auf die weiteren Worte des Propheten Elisäus an Joas: „Nimm die Pfeile! – Schlage [damit] auf die Erde! Und als er dreimal geschlagen hatte, hielt er inne. Da ward der Gottesmann zornig wider ihn und sprach: Hättest du fünf- oder sechsmal geschlagen, so würdest du die Aramäer bis zur Vernichtung geschlagen haben; nun aber wirst du die Aramäer [nur] dreimal schlagen" (2 Kg 13, 18 f.) und sieht hier nicht nur eine Weissagung der Zukunft, sondern auch eine Beeinflussung der Zukunft mittelst des Pfeilorakels. Elisäus weiß, je öfter der König

---

1) Jirku 44. 2) Jirku 45.

mit den Pfeilen auf die Erde schlägt, desto entscheidender werde der Sieg über die Aramäer sein. Der König schlägt aber nur dreimal die Erde, indem er eine im Orient heilige Zahl wählte, da er damit sich am meisten zu nützen glaubte [1]).

§ 4. Urim und Tummim.

Urim und Tummim erscheinen im A. T. als ein uralter, auf Moses zurückgeführter (Dt 33, 8), unangefochtener Bestandteil der israelitischen Kultuseinrichtungen, dessen sich der Hohepriester bediente, um den Willen Gottes zu erforschen. Worte der Geringschätzung wie über den Teraphim finden sich nicht. Wir wissen nicht genau, was Urim und Tummim gewesen sind, da eine eingehendere Beschreibung derselben in der Bibel fehlt. Dieses Schweigen ist nicht etwa so zu erklären, als ob Urim und Tummim dem inspirierten Verfasser selber bereits unbekannt gewesen wären, sondern derselbe berichtet nicht ausführlicher darüber, entweder weil er Urim und Tummim als etwas Geheimnisvolles nicht näher beschreiben wollte oder als etwas Bekanntes bei den Lesern voraussetzte. Ex 28, 30 erhält Moses nicht den Auftrag, Urim und Tummim anzufertigen, sondern in das Choschen d. i. in die Orakeltasche zu geben. Nach Ex 28, 30; Lv 8, 8 waren Urim und Tummim in einer Tasche, die am Ephod befestigt war. Sie konnten also nicht besonders groß sein. Die verschiedene Wiedergabe von Urim und Tummim in den griechischen Bibelübersetzungen zeigt, daß eine sichere Tradition später darüber nicht mehr bestand. Hieronymus übersetzte Urim und Tummim mit doctrina et veritas (Lehre und Wahrheit) z. B. Lv 8, 8 und mit perfectio et doctrina (Vollkommenheit und Lehre) z. B. Dt 33, 8.

Auch die Etymologie der beiden Wörter Urim und Tummim ist unklar. Einige Forscher wie Haupt, Schwally, Zapletal stellen Urim mit dem hebräischen Zeitworte 'arar (= verfluchen) zusammen und sehen in Urim ein ungünstiges Urteil. Andere wie Kennedy [2]), A. Jeremias [3]) denken bei Urim an das Wort 'ôr (= Licht), an das auch die LXX mit der Wiedergabe δήλωσις (= Belehrung)

[1]) Jirku 48.

[2]) J. Hastings, Dictionary of the Bible, Edinburgh 1898—1904, IV 838.

[3]) Assyriologische und archäologische Studien H. V. Hilprecht . . . gewidmet, L. 1909, 223—42.

oder δῆλοι (= Erscheinungen) gedacht hat. Tummim wird gewöhnlich (z. B. Kennedy) mit tom (= Unbescholtenheit, Redlichkeit) oder (z. B. Zapletal) mit tam (= unbescholten, vollkommen) zusammengestellt. Zu dieser Erklärung würde ein längerer Zusatz der griechischen Übersetzung LXX (Kodex B und Rezensio Lucian) zu 1 Sm 14, 41 passen, daß Saul gebeten habe: für den Fall, daß er oder Jonathan der Schuldige sei, möge Jahwe das Los Urim erscheinen lassen, für den Fall, daß der Schuldige unter dem Volke zu suchen sei, das Los Tummim. Doch dieser Zusatz ist, wie A. Schulz zeigt, kaum echt. Man würde zunächst vor den beiden Worten, die die Lose bezeichnen sollen, wohl den Artikel erwarten. Ferner würde man, wenn Jahwe feierlich gebeten worden wäre, in einem Falle das Los „Urim" zu geben, im anderen das Los „Tummim" eine Wendung erwarten wie: „da gab er das Los Urim" oder „da kam das Los Urim heraus". Statt dessen steht – auch in der griechischen Übersetzung – die nüchterne Bemerkung: „da wurden Saul und Jonathan getroffen", wie wir sie 1 Sm 10, 20 f. lesen, ohne daß dort von einer solchen Vorbereitung etwas steht wie hier in LXX [1]). Dazu kommt, daß bei anderen Fragen wie 1 Sm 23, 11 f.; 30, 8 diese Erklärung nicht hilft.

Man (z. B. Muß-Arnold, Zimmern) hat Urim auch von dem assyrisch-babylonischen Worte urtu (= Befehl, Entscheidung) und tamu (= sprechen) ableiten wollen. G. W. Freytag [2]) schlug für Tummim arabisches tamîmatun (= Amulett) vor. Doch bei diesen Erklärungen vermißt man eine Bezugnahme darauf, daß es sich um Orakelgegenstände handelt.

Urim und Tummim beginnen in ihrer hebräischen Schreibung mit dem ersten (Aleph) und letzten (Taw) Buchstaben des hebräischen Alphabetes. Gerade diese beiden Buchstaben des hebräischen Alphabetes waren besonders geeignet, die Merkzeichen zu Orakelgegenständen zu bilden. Sellin fand in Taʿanak kleine Scherben, von welchen der eine den Buchstaben Aleph, der andere den Buchstaben Taw in altsemitischen Schriftzeichen trug. Daß dies keine zufällige Erscheinung war, bezeugt ein gleicher Fund in dem alten Megiddo. An zwei Stellen des A. T. ist von einem Taw als einem Beglaubungszeichen die Rede (Ez 9, 4. 6; Job 31, 35). Taw bedeutet

---

1) A. Schulz, Die Bücher Samuel, Münster i. W. 1919–20, I 214.
2) Lexicon Arabico-Latinum, Halis Saxonum 1830, I 199.

im Hebräischen „Zeichen". Taw hatte in der altsemitischen Schrift die Kreuzesform. „Zwei Striche zu kreuzen, war die primitivste Form einer Differenzierung, sobald man nämlich den Strich hatte; und es ist bezeichnend, daß gerade der Name dieses Kreuzes das Wort für ‚Zeichen' gab" [1]). Aleph dagegen ist in altsemitischer Schreibweise die Kreuzung dreier Striche. Da nach semitischer Anschauung jedes Ding erst dann seinen vollen Wert hat, wenn es einen Namen trägt, so mußten für die beiden Gegenstände, die mit Aleph bzw. Taw bezeichnet waren und als Losorakel dienten, auch Merkwörter gebildet werden. Man wählte, wie Jirku weiter ausführt, Wörter wie 'or = Licht und tom = Vollendung, die gut zu Gegenständen paßten, die eine Sache „aufhellen" oder „entscheiden" sollten. Man gebrauchte hierfür die Pluralformen: 'urim und tummim. Allerdings würde man in dem Falle die Pluralform 'orim statt 'urim erwarten. Vielleicht ist die Form 'urim statt 'orim des Gleichklanges wegen mit tummim gewählt. Der Plural selber könnte als Abstraktform (vgl. ḥajjim = Leben) oder als Plural der Fülle oder Hoheit wie 'elohim (= Gott) oder teraphim verstanden werden. Wir finden auch sonst im Hebräischen die Vorliebe, Wörter, die miteinander irgendeine Ähnlichkeit haben und die mit dem ersten und letzten Buchstaben des Alphabetes beginnen, in einer stereotypen Formel zu gebrauchen (vgl. z. B. 'emeth und tamim (Richt 9, 16. 19) = Treue und Redlichkeit, 'ephod und teraphim (Richt 17, 5; Os 3, 4).

Nach Greßmann waren Urim und Tummim wahrscheinlich „zwei Stäbe oder Steine, die sich durch Farbe oder Aufschrift (Urim beginnt mit dem ersten, Tummim mit dem letzten Buchstaben des Alphabets) oder Form unterschieden. Ein Zeichen bedeutete wahrscheinlich ‚Ja', das andere ‚Nein'" [2]). E. Sellin hält es für das wahrscheinlichste, daß Urim und Tummim ursprünglich mit verschiedenen Marken versehene Pfeile waren, aus denen allmählich durch Entfernung der Spitzen Stäbe wurden. So hätte der Behälter für Urim und Tummim ursprünglich einmal Köchergestalt gehabt. Wann daraus die viereckige Tasche von Ex 28 geworden sei, lasse sich nicht bestimmen [3]). Indes dürften mehr Gründe dafür sprechen, daß Urim und Tummim zwei Steine waren, die mit Aleph bzw.

1) Jirku 36. 2) Greßmann bei Schiele V 1524.
3) E. Sellin, Das israelitische Ephod, Orientalische Studien Th. Nöldeke gewidmet und herausgegeben von C. Bezold, Gießen 1906, II 714.

Taw bezeichnet waren, von denen einer aus der Orakeltasche gezogen wurde oder nach anderen beim Schütteln herausfiel, oder man könnte auch an einen Gegenstand, etwa Stein, denken, dessen eine Seite Urim, dessen andere Seite Tummim hieß. Diesen Stein schüttelte man aus der Tasche heraus und diejenige der beiden Seiten, die nach oben lag, gab den Ausschlag [1]). Für diese Annahme scheint zu sprechen, daß an zwei Stellen (Nm 27, 21; 1 Sm 28, 6) bloß vom „Urimorakel" bzw. von „Urim" die Rede ist. Daß die Hebräer mit Vorliebe Steinchen [2]) zum Losen gebrauchten, liegt in der Natur der Sache und kann auch aus der Sprache begründet werden, insofern das hebräische Wort für „Los": goral eigentlich „Steinchen" bedeutet. Wenn beim Gebrauch des Urim und Tummim in einigen Fällen gar keine Antwort erfolgte (vgl. 1 Sm 14, 37; 28, 6), so läßt sich das so erklären, daß beim Schütteln keiner der beiden Steinchen aus der Orakeltasche herausgezogen wurde oder heraussprang oder, was wahrscheinlicher ist, beide, oder wenn es sich bloß um ein Steinchen handelte, dieser so auffiel, daß keine der mit Aleph oder Taw bezeichneten Seiten nach oben zu liegen kam. Die Ursache des Versagens des Orakels mag gelegentlich in der Absicht des amtierenden Priesters zu suchen sein, wie die Klage des Propheten Michäas (3, 11) über die unredliche Handhabung des Orakels durch die Priester nahelegt [3]).

Daß unter Urim und Tummim nicht die Edelsteine auf der Tasche des Hohenpriesters [4]) gemeint sein können, so daß der Hohepriester etwa aus der Art des Erglänzens der Steine den Willen Gottes erforscht hätte, geht aus einzelnen Stellen (Ex 28, 30; Lv 8, 8) hervor, wonach die Urim und Tummim in die Orakeltasche gegeben wurden. Auch Sir 45, 10 f. (griechischer Text) wird das hl. Orakel von den Edelsteinen deutlich unterschieden. Nach einer älteren jüdischen Ansicht wäre Urim und Tummim ein Stein am Brustschmuck des Hohenpriesters gewesen, der durch sein Farbenspiel Zukünftiges angedeutet hätte [5]).

---

1) Vgl. Jirku 33.

2) Noch jetzt gebrauchen arabische Wahrsager oder Wahrsagerinnen entweder Würfel oder kleine Kieselsteine (A. Musil, Arabia Petraea, Wien 1908, III 317). 3) Küchler 290.

4) So noch D. B. v. Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel², München 1869, 551 f.

5) Vgl. Augustinus, Quaestiones in Heptateuchum l. 2, qu. 117 (Migne, Patrologia Latina, XXXIV 637; Thomas 1. 2. qu. 102 a. 5 ad 10.

Manche Forscher haben für Urim und Tummim ein ägyptisches Vorbild annehmen wollen. Man hat darauf hingewiesen, daß der ägyptische Oberpriester an einer goldenen Kette das Bild der Göttin Tme (d. i. der Göttin der Wahrheit) und das des Lichtgottes Re getragen habe. Daraus ließe sich auch erklären, daß die LXX Tummim mit *ἀλήθεια* (= Wahrheit) wiedergegeben haben. Doch der ägyptische Oberpriester trug jenen Amtsschmuck nur während der Verhandlung und hängte ihn dem um, der recht bekam. Daß der Oberpriester jenen Schmuck gebraucht habe, um die Gottheit zu befragen, läßt sich nicht nachweisen[1]). Bei den Ägyptern hing dieser Amtsschmuck vom Halse des Richters herab, allen sichtbar, während bei den Israeliten Urim und Tummim in das Choschen d. i. in das Brustschild des Hohenpriesters gegeben wurden und zur Befragung Gottes dienten.

Ebensowenig kann ein babylonisches Vorbild für Urim und Tummim angenommen werden. Man hat auf den babylonischen Schöpfungsmythus hingewiesen, wonach Tiamat die „Schicksalstafeln" auf die Brust des Kingu legt, die der siegreiche Gott Marduk an sich nimmt. Nach Ex 28, 30 liegen auch Urim und Tummim auf der Brust des Hohenpriesters. Doch wie Kautzsch richtig betont, ist eine Entlehnung der Urim und Tummim aus dem Babylonischen zur Zeit Samuels und Sauls, denn für diese Zeit werden jene Gegenstände bereits in den Büchern Samuels (14, 37; 28, 6) vorausgesetzt, schwer denkbar. Die Analogie schrumpft auf „einen kümmerlichen Rest zusammen: Der Hohepriester trägt die Orakeltasche mit den hl. Losen auf der Brust, wie das babylonische Gottesbild die Schicksalstafeln. Diese Gleichung läßt u. E. eine direkte Entlehnung kaum begründet erscheinen" [2]).

Bei der Befragung Gottes mittelst des Urim und Tummim konnte nur ein „Ja" oder ein „Nein" als Antwort gegeben werden. Die Anwendung des Urim und Tummim war oft sehr kompliziert und zeitraubend, wenn man durch eine Reihe von Fragen die verschiedenen Möglichkeiten ausschließen wollte (vgl. 1 Sm 10, 20-22).

Nach Ex 28, 30; Lv 8, 8; Nm 27, 21 kam Urim und Tummim nur dem Hohenpriester zu. Aus Dt 33, 8 wollten manche

---

1) E. C. A. Riehm-F. Baethgen, Handwörterbuch des biblischen Altertums², Bielefeld und Leipzig 1893, I 931.

2) Kautzsch bei J. J. Herzog-A. Hauck, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche³, Leipzig 1908, XX 336.

z. B. Holzinger folgern, daß jenes Losorakel ursprünglich allen Priestern eigen gewesen sei, indem an der Stelle Urim und Tummim mit Levi ganz allgemein in Verbindung gebracht werden.

Nach Esr 2, 63; Neh 7, 65 konnten Urim und Tummim wegen Mangels an Priestern nicht gehandhabt werden. Aus den beiden Stellen wie aus 1 Makk 4, 44 – 46 geht zugleich hervor, daß nach dem babylonischen Exil Orakel durch Urim und Tummim nicht mehr gegeben wurden. Die Nachricht des Flavius Josephus [1]), daß das Losorakel Urim und Tummim erst 200 Jahre vor der Abfassung seiner „Archäologie" aufgehört habe, ist nicht glaubwürdig. Es war nicht gestattet, Urim und Tummim aus einer geringfügigen Ursache oder in einer reinen Privatangelegenheit zu gebrauchen, sondern bloß in Sachen, die sich auf das Wohl des ganzen Volkes bezogen [2]). Wie oft ein Orakel durch Urim und Tummim gegeben wurde, ist ungewiß. Manche glauben, daß es sich jedesmal um die Einholung eines Orakels durch Urim und Tummim handle, so oft wir lesen: „sie befragten Jahwe" (Richt 1, 1; 20, 18. 23; 1 Sm 10, 22; 22, 10; 2 Sm 2, 1; 5, 23) oder „Jahwe antwortete". Doch dieses ist zweifelhaft, da nach 1 Sm 28, 6 Jahwe auf eine dreifache Weise antwortete: durch Träume, durch die Urim und durch die Propheten.

§ 5. Ephod.

Zur Orakeleinholung diente auch das Ephod (vgl. 1 Sm 14, 18; 23, 6. 9; 30, 7 f.). Man hat (z. B. A. Jeremias, Greßmann) einen Zusammenhang des Ephod-Orakels mit dem babylonischen Orakelwesen, insbesondere mit der in der babylonischen Mythologie eine Rolle spielenden Schicksalsbestimmung durch den Gott Nabu, den Schreiber und Bestimmer der Schicksalstafeln, vermutet. F. Küchler [3]) ist geneigt, eher an eine Herübernahme von den Kanaanitern zu denken. Das Ephod-Orakel war besonders beliebt zur Zeit Sauls und Davids. Greßmann meint: „Überall, wo nur ganz allgemein von einem ‚Befragen Jahwes' die Rede ist, muß man an den Ephod denken" [4]). Was man unter dem Ephod zu verstehen habe, ist

[1]) Antiquitates 3, 8, 9.

[2]) Vgl. J. Buxtorf, Historia Urim et Tummim c. 3 bei Ugolinus, Thesaurus antiquitatum etc., Venetiis 1744—69, XII 402.

[3]) A. a. O. 289. [4]) Bei Schiele II 416.

eine sehr umstrittene Frage. Schon die Etymologie des Wortes Ephod ist unsicher. P. de Lagarde[1]) dachte an das arabische Zeitwort wafada = „als Gesandter kommen, sich einem Mächtigen nähern"; Ephod wäre also „das Gewand der Nahung zu Gott". Andere leiten Ephod von einer hebräischen Wurzel 'aphad = „überziehen", „bekleiden" ab. Viele z. B. Sellin halten indes das Zeitwort 'aphad für ein Denominativum von 'ephod. W. M. Müller vergleicht dazu das koptische Wort ephut = „Mantel". Ephod wäre somit ein ägyptisches Lehnwort. M. Grunwald[2]) hält das Aleph in 'ephod für prosthetisch und leitet das Wort ab von pud = padah = pid = „scheiden lassen", „ausziehen", wodurch er zur Bedeutung „Überzug", „Gewand" kommt. Dillmann[3]) vermutet eine Wurzel padad = „binden". Alle diese Erklärungen sichern dem Worte Ephod die Bedeutung „Kleid"; darum ist unwahrscheinlich die Ansicht, daß Ephod zuerst ein Bild, eine Gottesstatue bezeichnete und nachher erst das Kleid. Es verhält sich vielmehr, wenn an einigen Stellen Ephod für Gottesbild stehen sollte, umgekehrt[4]). Zapletal weist darauf hin, wie in Ägypten und Babylonien Götterstatuen mit einer Art Ephod bekleidet wurden. Sehr verbreitet ist die Meinung, daß es sich bei dem Worte Ephod nicht an allen Stellen um ein und dasselbe Objekt handle, sondern daß dasselbe Wort drei ganz verschiedene Gegenstände bezeichne: 1. in den gesetzlichen Partien des Pentateuchs (dem sogenannten „Priesterkodex") bezeichnet es einen Teil des hohenpriesterlichen Amtskleides (z. B. Ex 25, 7; 28, 6–30; 29, 5; 39, 2–21); 2. in Zusammenstellung mit bad (= „Linnen") ein leinenes Priesterkleid schlechthin (vgl. 1 Sm 2, 18; 22, 18); 3. an anderen Stellen (z. B. Richt 8, 26 f.; 17, 5; 18, 14. 17 f. 20; 1 Sm 21, 10) ein (mit Metall überzogenes) Gottesbild. Nach vielen modernen Exegeten soll auch das hohepriesterliche Ephod in der älteren Geschichte Israels nicht als Kleid, sondern nur als Gottesbild vorkommen, so daß im „Priesterkodex" eine wesentliche Umbildung der alten, krassen An-

[1]) Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina [Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wiss. Göttingen], Göttingen 1889, 178.

[2]) Die Eigennamen des A. T., Breslau 1895, 57.

[3]) Aug. Dillmann-V. Ryssel, Die Bücher Exodus und Leviticus³, Leipzig 1897, 333.

[4]) Zapletal, Alttestamentliches 76.

schauung stattgefunden hätte. Elhorst dagegen meint, daß Ephod ein Gottesbild und an anderen Stellen die priesterliche Orakeltasche mit den Urim und Tummim bedeute, die bald einfach Ephod, bald, um sie vom Gottesbilde zu unterscheiden, Ephod bad genannt werde[1]). Zapletal hält es für möglich, daß in der älteren Periode der Geschichte Israels das Ephod hie und da ein Gottesbild war, das aber in der Zeit auch als Kleid vorkam[2]). Der Name Ephod wäre für jenes Gottesbild gebraucht worden nicht so sehr wegen des äußeren Kleides oder goldenen Beschlages, womit es umgeben war, sondern weil es beim Orakelgeben Verwendung gefunden habe wie das hohepriesterliche Ephod. Es war Sitte bei semitischen wie nichtsemitischen Völkern, daß man Götzenbilder, ja selbst heilige Steine und Bäume mit Kleidern, Waffen u. dgl. behängte. Gegen die Erklärung des Ephod von einem Kleidungsstück spricht auch nicht die Redewendung, daß der Priester das Ephod vor Gott d. i. in seinem Dienst trage (nasa') (1 Sm 2, 28), da nasa' „tragen" bedeutet bei vielen Objekten (vgl. Nm 11, 12; Klgl 3, 27).

Für die Annahme, daß an einigen Stellen Ephod nicht ein Kleidungsstück, sondern ein Gottesbild bezeichne, beruft man sich vorzugsweise auf die Geschichte Gedeons, der aus 1700 Goldsekel ein Ephod machte und es in seiner Vaterstadt Ephra (Ophra) „aufstellte" (Richt 8, 26 f.). „Aber mit dieser Summe kommt man mit einem mit Metall überzogenen Gottesbilde geradeso ins Gedränge. 27 Kilo breitgeschlagenen Goldes ergäben ein kolossales, sicher nicht auf den Armen transportables Gottesbild"[3]). Manche wie z. B. Zapletal vermuten, daß ursprünglich im Texte die Zahl 700 gestanden sei; ein Abschreiber, dem diese Summe nicht genügte, habe dann das Tausend hinzugefügt[4]). Aber die Zahl 700 als runde und heilige Zahl ist dann erst recht bedenklich. Viele Wahrscheinlichkeit hat darum die Ansicht Lotz' für sich, daß an der Stelle bloß gesagt werde, Gedeon habe soviel Gold als Beuteanteil erhalten und dasselbe dazu verwendet, ein Ephod zu stiften. Wir wissen nicht, wie viele Arbeit dazu notwendig war, was außer dem Ephod selbst mit jenem Golde bezahlt worden ist, etwa die Aufstellung

---

[1]) H. J. Elhorst, Das Ephod, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Gießen 1910 (XXX) 276.

[2]) Zapletal 62.

[3]) Sellin II 707. [4]) Zapletal 65.

eines Priesters und dessen Priesterkleider, vielleicht die Ausstattung des ganzen Kultes [1]). Ähnlich dachte schon Augustinus.

Einen großen Nachdruck legt man ferner bei der Erklärung des Ephod von einem Gottesbild auf das Zeitwort wajjaṣṣeg (hiṣṣig) (Richt 8, 27), das man mit „aufstellte" übersetzt („und stellte ihn [sc. den Ephod] in seiner Vaterstadt Ophra auf") [2]). Wie Sellin ausführt, hat hiṣṣig nicht die Grundbedeutung „hinstellen", „aufstellen". Die Grundbedeutung ist „niederlegen", „niedersetzen", „niederstellen". Handelt es sich also um einen schon an sich aufrecht stehenden Gegenstand, so kann es auch die Bedeutung „aufstellen" gewinnen. Aber in dem hiṣṣig an sich liegt es nicht. Richt 6, 37 wird dasselbe Zeitwort vom Hinlegen des Vließes auf den Boden gebraucht. Der Sinn ist also: Gedeon deponierte das Ephod in Ephra. Das Abgöttereitreiben („Huren") mit dem Ephod in Ephra (Richt 8, 27) bezeichnet nicht ein Götzendiensttreiben, das nur mit einem Gottesbilde hätte geschehen können, sondern hat einen viel allgemeineren Sinn. Es wird dies gerade auch in bezug auf Orakelbefragung gesagt (Lv 20, 6; Os 4, 12).

Nowack legt unter anderem auch den Finger auf die Zusammenstellung des Ephod mit dem Teraphim (Richt 17, 5; 18, 14. 17 f. 20), der sicher ein Bild gewesen sei. Dazu bemerkt mit Recht Lotz: Wenn auch Teraphim höchst wahrscheinlich ein Bild gewesen ist, was allerdings von manchen, wie wir später sehen werden, bestritten wird, so folgt daraus nicht, daß das durch „und" verbundene Ephod auch ein Bild gewesen sein muß. Es war wie Teraphim ein Einrichtungsstück gewisser Heiligtümer und diente bisweilen wie dieser zur Erlangung von Orakeln [3]).

Man hat weiter auf 1 Sm 21, 10 hingewiesen, wonach das Schwert des Goliath in den Mantel eingewickelt hinter dem Ephod war. Handelte es sich an der Stelle um ein Gottesbild, so würde man die Präposition ʿal (= „auf", „über", „an") oder dergleichen erwarten; denn Weihegeschenke wurden tatsächlich an den Götterbildern aufgehängt [4]). Nach Lotz befand sich wahrscheinlich im Heiligtum an der Wand ein Nagel oder Haken, woran das Ephod zu hängen pflegte, wenn der Priester es nicht trug, und an demselben

---

1) W. Lotz bei A. Hauck, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche³ V 404.

2) R. Kittel bei E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des A. T.⁴, Tübingen 1922, 385. 3) Lotz 404. 4) Sellin 709.

war hinter das Ephod als eine Art Weihegeschenk das Schwert Goliaths aufgehängt [1]). Oder das Ephod war als ein wertvoller Gegenstand in einem Schrank aufbewahrt und hinter demselben war das Schwert [2]).

Gegen die Gleichsetzung des Ephod mit einem Gottesbilde sprechen manche Gründe. Vergoldete oder versilberte Gottesbilder heißen 'elohej zahab oder 'elohej keseph d. i. goldene oder silberne Götzen (Ex 20, 23; 32, 31), nie aber Ephode. Nirgends findet sich ein Verbot der Anfertigung eines Ephod, wie dies bei den verschiedenen Arten von Bildern: Stein-, Schnitz- und Gußbildern der Fall war. Der Annahme eines Gottesbildes ist auch das Prädikat nicht günstig, das gewöhnlich bei dem Ephod steht: nasa' (= tragen). Wir hören nämlich sonst nie etwas von dem Herumtragen von Jahwebildern in Israel; Prozessionen u. dgl. haben jedenfalls in diesem Volke nicht die Rolle gespielt wie in Ägypten und Babylonien [3]). Die Erklärung des Wortes Ephod mit Gottesbild wird geradezu ausgeschlossen durch das Wort l^ephanaj (= „vor mir") 1 Sm 2, 28, wonach die Priester das Ephod vor Jahwe tragen sollten, was aber von keiner bildlichen Darstellung Jahwes gesagt werden kann. „Vor mir" fehlt allerdings in Kodex B der LXX und wird von manchen als unecht gestrichen, wird aber durch „vor Israel" (1 Sm 14, 3) und „vor David" (1 Kg 2, 26) gestützt. Man hätte ferner ein Gottesbild kaum herbeigeholt (1 Sm 23, 9), sondern sich wohl zu ihm begeben (vgl. 1 Sm 14, 36). Nach 1 Sm 23, 6 konnte das Ephod sogar in einer Hand getragen werden. Nie wird auch gesagt, daß man vor dem Ephod geopfert habe. Endlich stände die Erscheinung, daß dasselbe Wort ein Stück der Priestertracht und das Gottesbild bezeichnete, einzigartig da [4]). Man müßte denn annehmen, daß das Ephod ein Kleidungsstück sei, das sowohl von dem Orakel gebenden Priester als von dem Orakel gebenden Gottesbilde getragen wurde, und daß es bisweilen als pars pro toto das damit bedeckte Bild bezeichne [5]).

Es läßt sich also nicht ein sicherer Beweis erbringen für die Ansicht, daß Ephod, wenigstens an einigen Stellen, ein Gottesbild bezeichnet habe. Sollte aber Ephod an einigen Stellen wirklich ein

---

[1]) Lotz 403.

[2]) Zapletal 69. [3]) Sellin 710. [4]) Sellin 709.

[5]) W. Gesenius-F. Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A. T.[15], Leipzig 1910, 59.

Gottesbild bezeichnen, so wäre diese seine Gestalt etwas Sekundäres. In dem Falle wäre der Name vom Kleidungsstück auf das Gottesbild übertragen worden und nicht umgekehrt.

Jene Forscher, die in dem „starren" oder „festen" Ephod des Richter- und Samuelbuches ein Gottesbild sehen, weisen darauf hin, daß der Priester die Lose in geeigneter Verwahrung an sich trug, „sie aber nur in Gegenwart der Gottheit werfen konnte, sei es der im Heiligtum als ihrer Wohnstätte weilenden (1 Sm 21, 20; Richt 8, 27), sei es der mit dem Heere den Ort wechselnden, die dann der Priester zu tragen und jeweils zur Stelle zu schaffen hatte" [1]. „Der Wille Jahwes wurde erforscht vor dem Heiligtum; vgl. [1 Sm] 10, 20; Jos 7, 14 ff. Ist kein Heiligtum vorhanden, so schafft der Priester durch den mitgebrachten Ephod eine heilige Stätte. Etwas Ähnliches haben wir in der katholischen Kirche. Wenn gewisse heilige Handlungen (Eidesleistung, Verlöbnis, Spendung eines Sakramentes) in einem Privathause vorgenommen werden, dann stellt man gewöhnlich ein Kruzifix auf. Man macht den Raum durch den heiligen Gegenstand, der eigentlich in die Kirche gehört, zu einem heiligen Orte. Auf diese Weise treten die Personen, die die heilige Handlung vornehmen wollen, gewissermaßen ‚vor Gott' (1 Sm 14, 36). So wäre der Ephod, den der Priester brauchte, nicht das Mittel gewesen, um das Los zu werfen, sondern das Los wäre vor ihm als der Stellvertretung der Gottheit geworfen worden" [2].

W. R. Arnold [3] will für das rätselhafte „feste" oder „starre" Ephod von Richt 8, 24–27; 17 f.; 1 Sm 14, 3 ff.; 21, 10; 23, 6 ff.; 30, 7) 'aron (= Lade) einsetzen und diese dann als Kasten fassen, das das hl. Losorakel in sich schloß. Nach Arnold soll die Lesung ephod, wo immer sie im A. T. für einen starren Gegenstand steht, von jüdischen Schriftgelehrten mit gutem Bedacht für ein störendes Wort (d. i. 'aron) eingesetzt worden sein. Doch die Gründe, die

[1] K. Budde, Ephod und Lade, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Gießen 1921 (XXXIX) 41. [2] A. Schulz I 200.

[3] Harvard Theological Studies III, Ephod and Ark, a Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews, issued as an extra number of the Harvard Theological Review 1917, Cambridge 1917. Übrigens hat schon früher G. F. Moore vermutet, daß Ephod für ein anderes Wort (etwa 'aron = Lade) gesetzt sein könnte (bei T. K. Cheyne, Encyclopaedia biblica, London 1901, II 1307).

Arnold für seine „geradezu grundstürzende" (Budde) Theorie anführt, sind nicht beweiskräftig, wie K. Budde in seiner ausführlichen Abhandlung zeigt. Arnold weist besonders auf den von der hebräischen Vorlage der LXX abweichenden Wortlaut des masoretischen Textes von 1 Sm 14, 18 hin, der „Gotteslade" habe, während die LXX die Lesart „Ephod" biete, und sieht in jener die ursprüngliche Lesart. Dagegen wäre zu bemerken, daß das Buch Samuel im hebräischen Text ungewöhnlich schlecht erhalten ist, während der Text der LXX viel besser ist und oft zur Verbesserung des masoretischen Textes herangezogen werden kann. Daß der masoretische Text ursprünglich auch Ephod gehabt hat, ersehen wir aus V. 3, wo der Priester Achias Ephod-Träger heißt. Die Lesart Gotteslade ist an der Stelle schon deshalb unmöglich, weil die Lade damals in Kariathiarim war. Es verdient somit die Lesart der LXX den Vorzug (vgl. auch 23, 9; 30, 7, wo auch der masoretische Text Ephod hat). Auch 1 Kg 2, 26 scheint das ursprüngliche 'ephod durch 'aron (= Lade) in beiden Textrezensionen ersetzt worden zu sein. Die Bundeslade trugen zwar nach Jos 3, 6; 6, 6 oft die Priester, aber von David wird nirgends gesagt, daß er sie auf seinen Wanderungen mitführte, wohl aber trug Abiathar das Ephod mit (1 Sm 23, 6. 9; 30, 7). Man könnte höchstens auf 2 Sm 25, 24 hinweisen, wo auf der Flucht Davids vor Absalom die Leviten unter der Aufsicht Sadoks und Abiathars die Lade tragen[1]). Nach J. Bleek-J. Wellhausen[2]) würde die Änderung von 'ephod in 'aron „auf dogmatischer Korrektur" beruhen. Das Ephod sei als ein Gottesbild Späteren anstößig gewesen, und man habe dafür die Lade gesetzt. Arnold will jedem Jahweheiligtum einen solchen Orakelkasten zuerkennen, indem er sich besonders auf 1 Sm 3, 3; 4, 3 f.; 11, 18; 2 Sm 6, 2; 1 Kg 2, 26; Jer 3, 16 beruft. Mit Unrecht will er die Mehrheit der Laden aus der indeterminierten Form 'aron 'elohim (= eine Lade Gottes) in 1 Sm 3, 3; 4, 11 folgern. Abgesehen davon, daß der Text stark überarbeitet ist, so daß die ursprüngliche Lesart in manchen Fällen sehr zweifelhaft ist, folgt auf 'aron 'elohim (1 Sm 4, 11) 9, 13–22 'aron ha'elohim (= „die Gotteslade"), also die Determination der Lade durch den Artikel, so daß es sich

---

1) A. Sanda, Die Bücher der Könige, Münster i. W. 1911, I 40.
2) Einleitung in das A. T.⁶, Berlin 1893, 594.

hier nicht um eine Lade handeln kann. Umgekehrt kann man aus dem starken Überwiegen der individuellen Determination „Lade des Gottes Israel", ganz besonders aber aus dem häufigen Vorkommen eines schlichten ha'aron (= „die Lade") schlechthin, „einen starken Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Einzigkeit der Lade ableiten" [1]). Die Israeliten ließen (1 Sm 4, 3 ff.) die Lade Jahwes in das Lager kommen, damit er in ihrer Mitte zum Kampfe ausziehe und sie aus der Hand der Feinde errette. Aber von einer Befragung der Lade vor der Schlacht hören wir nichts. Für die Lade als Orakelkasten beruft sich Arnold u. a. auf Richt 20, 27: „Sodann befragten die Israeliten Jahwe – dort befand sich nämlich in jenen Tagen die Lade des Bundes Gottes." V. 27b ist indes ein späterer Einschub, der an einer falschen Stelle eingerückt wurde. Durch die Anwesenheit der Bundeslade soll das Opfer in Bethel erklärt werden (vgl. V. 26). Kodex B der LXX hat V. 27b richtig hinter V. 26. Arnold will den heiligen Kasten als einen Miniaturtempel (sic!) auffassen, in dem wirklich der Geist der Gottheit in dem Augenblicke weilte, wenn sich die Lagerung der heiligen Lose vollzog. Aber warum wird da der Ausdruck 'aron (= „Kasten") und nicht das Wort hejkal (= „Tempel") gebraucht? Auch Budde meint, daß „Ephod", das Orakelwerkzeug des Hohenpriesters, an die Stelle eines anderen Wortes getreten, das in späterer Zeit schweren Anstoß erregt habe und infolgedessen beseitigt worden sei. Er denkt da an die Nennung des einzigen Bildes für Jahwe, das wir im A. T. kennen, des Stieres, und zwar an das Wort 'abbir (= „Stier"), das eine große Ähnlichkeit mit 'ephod in seinem Konsonantenbestand habe, so daß sich ohne Rasur diese neue Lesung in alte Handschriften mühelos habe eintragen lassen [2]). Ob 'abbir „Stierbild" bedeutet, ist indes sehr fraglich [3]). Eher könnte der bei den Ausgrabungen in Sebasṭije (= altes Samaria) auf Ostraka gefundene Personenname ʿEgeljaw (= „Ein Kalb ist Jahwe") auf die Verehrung Jahwes im Stierbild hinweisen [4]).

Manche Forscher wie Benzinger, Greßmann, Sellin, Küchler vertreten mit Recht die Ansicht, daß das priesterliche Gewand

1) Budde 16. 2) Budde 38.

3) Vgl. H. Torczyner, 'Abbir kein Stierbild, Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1922 (XXXIX) 296–300.

4) G. Hölscher, Die neuen Funde von Samaria, Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereines, Leipzig 1911, 27.

Ephod und das Orakelinstrument Ephod grundsätzlich nicht voneinander getrennt werden können. Sie sehen aber in dem Orakel-Ephod einen vom Priester gelegentlich anzulegenden Teil der Gottesgewandung, der das eigentliche Orakelmittel, die hl. Lose, irgendwie barg. Durch die Anlegung eines göttlichen Gewandteiles mache sich der Priester, der Stellvertreter der Gottheit, auch göttliches Wissen zu eigen[1]). Man setzt also auch hier ein Gottesbild voraus, das bei der Orakelverleihung wenigstens indirekt beteiligt gewesen wäre, was sich aber nicht beweisen läßt. Jedenfalls war das Ephod ein priesterliches Amtskleid, das vom Priester getragen wird, wenn er Gott befragen, ein Orakel erteilen soll. Auf Kriegszügen, die als heilig galten, begleitete der Priester das Volk mit dem Ephod. Bei den gewöhnlichen Handlungen ist er mit dem leinenen Ephod bekleidet. Nach Zapletal war das Ephod ein notwendiger Bestandteil eines israelitischen Heiligtums und befand sich daher überall dort, wo ein Heiligtum errichtet wurde, so in den Heiligtümern des Gedeon (Richt 8, 27) und des Michas (Richt 17, 5; 18, 14 ff.). Es gab aber ein offizielles Ephod, und das scheint ein einziges gewesen zu sein. Nach 1 Sm 14, 18 trug Achias das Ephod vor den Israeliten. Dem scheint zu widersprechen, daß Achimelech von Nobe zur selben Zeit das Ephod hütete (1 Sm 21, 9). Aber Achias und Achimelech sind eine und dieselbe Person (vgl. 1 Sm 14, 3 und 22, 9). Man hat den verdächtigen Gottesnamen Melekh in Achimelech durch Jahwe in Achias ersetzt.

Unter dem Ephod, das zur Erlangung eines Orakels diente, haben wir also höchst wahrscheinlich ein hohepriesterliches Kleidungsstück zu verstehen, das aus blauem und rotem Purpur, Karmesin und Byssus verfertigt war, in welche Stoffe Goldfäden eingearbeitet waren. Wie es weiter aussah, ist unsicher. Nach einigen (C. F. Keil, P. Schegg, A. v. Hoonacker) hatte es die Form eines Skapuliers und bestand aus zwei Stücken, deren eines die Brust und das andere den Rücken bedeckte. Oben wurden beide Stücke auf den Schultern mittelst zweier Onyxsteine, in welchen die Namen der zwölf Söhne Jakobs eingraviert waren, zusammengehalten (Ex 28, 6–32; 39, 2–10). Diese Auffassung ist aber unrichtig. Sie beruht wahrscheinlich auf einer falschen Auslegung von Ex 28, 7, wo das Ephod zwei trägerartige Streifen haben soll, die jedoch

[1]) Küchler 289.

das eigentliche Ephod nicht ausmachen, sondern ihm oben nur angehängt sind. Vielleicht hat zu dieser Auffassung auch Ex 28, 8 beigetragen, wo von einer Binde aus demselben Stoffe wie das Ephod gesprochen wird, die zum Befestigen desselben diente [1]). „Aber auch ein Kleid, das nicht die Form des Skapuliers hat, kann mittelst einer Binde an dem Körper befestigt werden" [2]). Nach Zapletal war das Ephod vielmehr ein Kleidungsstück, das von den Armen bis etwa an die Hüften reichend, den Oberkörper umschloß. „Oben wurde es durch die zwei trägerartigen Streifen getragen und unten ward es mittelst einer Binde fest an den Körper befestigt, damit es nicht zu frei herabhänge" [3]). Andere dagegen wie Elhorst und Lotz vermuten, daß das Ephod nur die Brust und nicht auch den Rücken bedeckte, weil die Binde sonst überflüssig wäre [4]). Demgegenüber kann auf ein ägyptisches Bild verwiesen werden, das ein Kleid darstellt, das Brust und Rücken bedeckt und unten mit einer Binde am Leibe befestigt ist. Dieses Ephod ist allerdings schwerlich eine religiöse Kleidung. Ferner kann auf ein Ephod eines Asiaten im Museum von Kairo verwiesen werden, das nicht bloß in bezug auf die Form, sondern selbst in den vier Farben mit dem hebräischen Ephod übereinstimmt [5]). Auch die zwölf Edelsteine haben ihre Parallele in Ägypten [6]). Vorn am Ephod, auf der Brust, war das Brustschild, hebräisch ḥošen (vgl. assyrisch ḫaṣânu = einschließen), eine Art Tasche oder Burse aus demselben Stoffe wie das Ephod.

Andere Gelehrte wie Sellin sehen im hohenpriesterlichen Ephod einen Lendenschurz, der die Tracht der ersten Menschen darstelle (Gn 3, 17) und nachweisbar die älteste Kleidung der Ägypter und Araber gewesen sei. Bei der fortschreitenden Kultur habe sich der Lendenschurz im Kultus erhalten. Auch beim 'ephod bad, d. i. wohl das leinene Gewand des amtierenden Priesters, handelt es sich nach Sellin um einen Lendenschurz. Sellin weist darauf hin, daß auch bei dem Ephod bad als Prädikat nicht labaš, sondern ḥagar gebraucht werde (vgl. 1 Sm 2, 18; 2 Sm 6, 14). Nun werde dieses zwar auch bei Kleidern angewendet, aber nie in bezug

1) Zapletal 56. 2) Zapletal 56.
3) Zapletal 56. 4) Lotz 403.
5) Revue biblique internationale, Paris 1899 (VIII) 473; Zapletal 57 A. 1.
6) Zapletal 61.

auf das Anlegen, sondern nur in bezug auf das Aufschürzen der bereits angelegten Kleidungsstücke (vgl. Ex 12, 11; 2 Kg 4, 29; 9, 1; Spr 31, 17). Objekt sei dann stets motnajim (= Hüften), nie das Gewand. – Das Zeitwort ḥagar steht indes auch für das Umgürten des Schwertes (1 Sm 17, 39; 25, 13; Ps 45, 4), ohne daß motnajim (= Hüften) dabeistünde. Ḥagar konnte ganz gut für das Anlegen des Ephod gebraucht werden, da dieses mit einer Binde unten an den Hüften an den Leib festgebunden wurde.

Das Wort der Michol (2 Sm 6, 20), daß David sich vor den Augen der Mägde seiner Untertanen entblößt habe, sei nach Sellin nur zu erklären, wenn der mit dem Ephod bad gegürtete David dadurch als ein Entblößter erschienen sei, also kein Gewand getragen habe [1]). Es ist indes nicht notwendig anzunehmen, daß David jenes linnene Ephod allein getragen habe; er trug es vielleicht über seiner gewöhnlichen Kleidung. 1 Chr 15, 27 wird neben Ephod bad noch ein anderes Kleidungsstück Davids (Meʿil) erwähnt. David wird, um bequemer tanzen zu können, mindestens seinen Mantel abgelegt haben. Dieses aber konnte schon, zumal für den König, als unanständig gelten [2]).

In Ägypten, vor allem im Neuen Reiche, hat, wie Sellin weiter hervorhebt, kein Priester ein Obergewand oder ein doppeltes Kleid angelegt, sondern sie tragen vielmehr den einfachen, glatten Schurz, wie man ihn in längst vergangenen Jahrhunderten getragen hat, während alle anderen Stände zu modernen Trachten übergegangen waren, behielten sie den einfachen Schurz bei. Ebenso müssen die arabischen Pilger, sobald sie das Gebiet von Mekka betreten, den Schurz anlegen. – Daraus folgt aber noch immer nicht, daß es auch in Israel so gewesen sein muß. Übrigens haben wir oben gesehen, daß auch bei den Ägyptern ein Kleidungsstück, das Brust und Rücken bedeckte und bis an die Hüften reichte, nicht unbekannt gewesen ist. Nach B. Duhm [3]) soll das Ephod ursprünglich eine Gottesmaske gewesen sein, die der Priester angelegt habe, wenn er Gott befragte. Doch dafür findet sich kein Anhaltspunkt in der Bibel.

Elhorst vermutet, daß Ephod ursprünglich der Name der ganzen hohepriesterlichen Orakeleinrichtung gewesen sei. Erst all-

---

1) Sellin 704.
2) A. Schulz II 72.
3) Das Buch Jesaja, Göttingen 1892, 200.

mählich habe sich der Orakelträger — das hohepriesterliche Ephod — zu einem prachtvollen Kleidungsstücke ausgebildet[1]. Auch in der Verbindung Ephod bad bezeichne das Wort Ephod eine Orakeleinrichtung. Bad bezeichne ursprünglich nicht „Leinen“, sondern das, was dem profanen Gebrauch entzogen sei, das Priesterliche[2]. Doch schon die LXX haben bad von Leinen verstanden.

Da nach Ex 28, 28—30 die Tasche, in der sich die Urim und Tummim befanden, an dem Ephod befestigt war, so kann man schließen, daß das Ephod-Orakel mit dem Urim-Tummim-Orakel identisch ist[3]. Das Ephod wurde mittelst der Urim und Tummim befragt[4]. Jirku wendet gegen diese Gleichsetzung allerdings ein, daß in dem Falle nicht zu ersehen wäre, warum der Unterschied in der Bezeichnung gemacht werde, indem das eine Mal von einem Ephod-Orakel, das andere Mal von einem solchen mittelst der Urim und Tummim gesprochen werde[5]. Dieser Wechsel läßt sich aber leicht damit erklären, daß das eine Mal das Ganze (Ephod), das andere Mal der wichtigste Teil (Urim und Tummim) genannt wird. Jirku will noch in einer anderen Hinsicht einen gewissen Unterschied zwischen beiden Orakeln sehen. Bei dem Urim-Tummim-Orakel (1 Sm 14, 41) handle es sich um eine Fragestellung, die nur „Ja“ oder „Nein“ zur Antwort haben könne. An den Stellen, in welchen David das Ephod befrage (z. B. 1 Sm 30, 7 f.), sei der Beantwortung ein viel weiterer Spielraum gelassen. — Wir wissen nicht, ob nicht auch in diesen Fällen durch das komplizierte Verfahren der Fragestellung, die nur „Ja“ oder „Nein“ zur Antwort haben konnte, der göttliche Bescheid eingeholt wurde, der vom inspirierten Verfasser in verkürzter Form mitgeteilt wird (vgl. dazu das komplizierte Verfahren beim Losen 1 Sm 10, 20 ff.).

Jirku weist auch auf den im semitischen Altertum und auch bei anderen Völkern sich findenden Glauben hin, daß Gewänder die Eigenschaft haben, magische Kräfte in sich aufzunehmen und auch wieder auf andere zu übertragen. „Der alttestamentliche Priester ist der ständige Träger des Ephod. Er ist aber auch der eigentliche und zunftmäßige Ausüber jeglichen Orakels. Die ihm innewohnende, seiner Person anhaftende mantische Begabung überträgt sich auf seine Kleidung, das Ephod. Will nun David oder Saul

[1] Elhorst 265. [2] Elhorst 267.
[3] J. Benzinger, Hebräische Archäologie², Tübingen 1907, 347.
[4] Zapletal 75. [5] Jirku 10 f.

ein Orakel anstellen, dann bitten sie den Priester um sein Ephod. Hat dieser es ihnen gereicht, dann vermögen sie Gott zu fragen und die Antworten Gottes zu verstehen, die auch im Gegensatz zum Urim-Tummim-Orakel in ganzen Sätzen bestehen können (cf. 1 Sm 30, 7 f.). So verstehen wir es auch, daß niemals ein Priester mit dem Ephod ein Orakel anstellt, sondern immer Laien. Der Priester ist von Hause aus zur Handhabung des Orakels befähigt. Der Laie aber bedarf dazu des priesterlichen Gewandes, welchem sich des Priesters mantische Kräfte mitgeteilt haben" [1]).

Wenn dem Priester schon an sich mantische Begabung innewohnt, wozu benötigt er Urim und Tummim, um ein Orakel zu erlangen? Daß niemals ein Priester mit dem Ephod ein Orakel angestellt habe, sondern immer nur Laien, steht nicht so fest, wie Jirku annimmt. Nur von Saul und David wird berichtet, daß sie mittelst des Ephod ein Orakel einholten bzw. einholen wollten (1 Sm 14, 18 f.; 23, 9 f.; 30, 7 f.). Wenn Saul und David dem Priester gebieten, das Ephod herbeizubringen und hernach David Jahwe befragt, so kann dies auch so verstanden werden, daß David durch Vermittelung des Priesters mittelst des Ephod Jahwe befragte. Nach altorientalischer Anschauung wird alles, was im Namen oder Auftrage des Königs geschieht, z. B. Feldzüge, diesem zugeschrieben, wenn er auch nicht unmittelbar dabei beteiligt ist. Übrigens hat David nach 2 Sm 6, 18 das Volk auch gesegnet, Opfer dargebracht (2 Sm 6, 13).

§ 6. Teraphim.

Zur Erforschung der Zukunft gebrauchte man auch den Teraphim (vgl. 1 Sm 15, 23; Ez 21, 26; Zach 10, 2). Schon die Etymologie des Wortes ist unsicher. Nach einigen wie Neubauer, Klostermann, Schwally wäre das hebräische t^eraphim verwandt mit r^epha'im (= Toten in der Unterwelt). Aber da bleibt die Wortform unerklärt. Andere wie P. Scholz [2]), E. König [3]) leiten den Namen von dem arabischen taripha (= Überfluß an Lebensgütern haben) her. Als Hausgötter gelten nämlich die Teraphim für die Ernährer und Erhalter der Familien. B. Duhm [4]) hat t^eraphim mit s^eraphim gleichgesetzt und darunter die „saraphischen [d. i.

---

[1]) Jirku 12. [2]) Götzendienst und Zauberwesen 128.
[3]) Alttestamentliche Religion² 67. [4]) Jesaja 42.

schlangengestalteten] Hausgeister" verstanden. Doch läßt sich die Vertauschung von s und t nicht nachweisen und ist aus Lautgründen unmöglich[1]). Von anderen Erklärungen, die noch weniger Wahrscheinlichkeit für sich haben, können wir gänzlich absehen[2]).

Schon die LXX haben von der Wortbedeutung kein klares Bewußtsein mehr gehabt, indem sie das Wort t^eraphim mehrmals unübersetzt ließen (*Θεραφίν* z. B. Richt 17, 5; 18, 14) oder es mit allgemeinen Ausdrücken wiedergaben, z. B. *τὰ εἴδωλα* = Götzenbilder (Gn 31, 19. 34), *οἱ γλυπτοί* = Schnitzbilder (Ez 21, 26 [21]), *οἱ ἀποφθεγγόμενοι* = die ihre Meinung Heraussagenden (von ihrer Verwendung zum Wahrsagen) (Zach 10, 2), *δῆλοι* = Erscheinungen (Os 3, 4). Die lateinische Bibelübersetzung des hl. Hieronymus (Vulgata) behält entweder den Ausdruck theraphim bei (Richt 18, 14. 17; Os 3, 4) oder übersetzt ihn mit idola = Götzen (Gn 31, 19. 34; Richt 18, 20; Ez 21, 26 [21]) oder idololatria = Götzendienst (1 Sm 15, 23) oder figurae idolorum = Götzenbilder (2 Kg 23, 24) oder statua = Statue (1 Sm 19, 13) oder simulacrum = Bildsäule (1 Sm 19, 16) oder simulacra = Bildsäulen (Zach 10, 2). Auch die syrische Übersetzung (Peschitto) gibt t^eraphim in verschiedener Weise wieder.

Der Plural Teraphim ist wahrscheinlich ein Herrschafts- oder Hoheitsplural wie Elohim (= Gott). E. Meyer[3]) will den Plural damit erklären, daß jedes Haus einen solchen Gott besaß, die dann der Sprachgebrauch als Einheit umfaßte, weshalb der Plural auch zur Bezeichnung jedes einzelnen von ihnen dient. Man gebrauchte den Teraphim zum Wahrsagen; vgl. Ez 21, 26: der König von Babel befragt den Teraphim. Vielleicht hat Rachel den Teraphim ihres Vaters mitgenommen (Gn 31, 19. 34), damit ihr Vater nicht durch Befragen des Teraphim die Richtung ihrer Flucht erfahre. 1 Sm 15, 23 werden die Teraphim als sündhaft angesehen; nach Zach 10, 2 reden sie Trug. Jakob verscharrte die „ausländischen Götter" d. i. die Teraphim und die Ohrenringe, die als Amulette dienten, unter der Terebinthe bei Sichem (Gn 35, 4). Der fromme König Josias von Juda vertilgte die Teraphim (2 Kg 23, 24).

---

1) W. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, II 23.

2) Vgl. darüber Baudissin bei Hauck, Realencyklopädie f. prot. Theologie³ XIX 517.

3) Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, 212.

Was die Teraphim gewesen sind, steht nicht fest. Wahrscheinlich waren sie eine Art Penaten oder Hausgötter, Bilder von Ahnengeistern (Lippert, Stade, Schwally, Nowack), die man hauptsächlich zur Erforschung der Zukunft benutzte und als Orakel befragte. B. Stade [1]) vermutet, daß der Teraphim nach Ex 21, 6 seinen Platz bei der Tür gehabt habe, der später durch die Mezuzah verdrängt worden sei. Nach 1 Sm 19, 13. 16 hatte der Teraphim ein menschenähnliches Aussehen; denn Michol legte, um die Boten Sauls zu täuschen, den Teraphim in das Bett Davids und gab das Fliegennetz von Ziegenhaaren an sein Kopfende. Da Rachel den Teraphim ihres Vaters in der Kamelsänfte verbarg (Gn 31, 34), so hat man – aber mit Unrecht – daraus schließen wollen (z. B. Jirku), daß er nicht allzu groß gewesen sei, wenn er in einer Kamelsänfte Aufnahme finden konnte. In einer Kamelsänfte, die von zwei hintereinander gehenden Kamelen getragen wird, hat ein Mensch ganz bequem Platz. Anders verhält es sich allerdings mit den zwei Behältern oder Körben, die zu beiden Seiten des Kamels herabhängen und zum Transportieren verschiedener Gegenstände wie auch kleiner Kinder dienen.

Man hat in dem Teraphim statt eines Gottesbildes oder genauer eines Hausgötzen eine Gesichtsmaske sehen wollen, so besonders Jirku. Eine solche Gesichtsmaske habe auch Moses getragen, wenn er vor Gott getreten sei. Im privaten Verkehr dagegen habe er sie abgelegt. Der Vorgang wäre also gerade der umgekehrte gewesen von dem, wie er jetzt Ex 34, 29–35 dargestellt werde [2]). Oft kehre im A. T. der Gedanke wieder, daß der Mensch das Antlitz Gottes nicht sehen dürfe (Ex 3, 6; Richt 6, 22 f.; 13, 22; 1 Kg 19, 13; Js 6, 2). Diese Gesichtsmaske habe – wie Jirku annimmt – Hörner gehabt, weshalb Aquila und Hieronymus mit ihrer Übersetzung, daß das Angesicht Moses' „gehörnt gewesen sei" (Ex 34, 29) statt „leuchtete", wie das hebräische Zeitwort ḳaran gewöhnlich übersetzt wird, im Rechte gewesen seien. Bei vielen primitiven Völkern werde die Gesichtsmaske von den Priestern gebraucht. Michol habe die Hörner des Teraphim d. i. der Gesichtsmaske mit dem Fliegennetze zugedeckt. Später habe man

[1]) Biblische Theologie des A. T., Tübingen 1905, 121.

[2]) Jirku 13 ff.; H. Greßmann, Die Anfänge Israels, Die Schriften des A. T. in Auswahl I 2, Göttingen 1914, 76; H. Greßmann, Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, 249 f.

an dem Teraphim in der Geschichte Moses' Anstoß genommen und das Wort durch masweh (= Decke, Hülle) ersetzt. Wenn der Teraphim eine Gesichtsmaske wäre, so hätte der Priester sie bei der Orakelerteilung zu demselben Zwecke angelegt wie das Ephod, „nämlich um sich auch äußerlich als den Vertreter der Gottheit kenntlich zu machen und mit der Annahme der äußeren Erscheinung der Gottheit auch deren Wissen sich anzueignen" [1]). Diese Theorie erscheint zwar sehr geistreich, scheitert aber daran, daß Laban den Teraphim seinen Gott nennt (vgl. Gn 31, 30) und Jakob von fremden Göttern spricht und sie vergrub (Gn 35, 2. 4). „Auch scheinen irgendwelche Parallelen zum Gebrauche von Gottesmasken im Gesichtskreise Israels nicht vorzukommen" [2]).

Wie man die Teraphim zur Erlangung eines Orakels gebrauchte, ist ungewiß. Wahrscheinlich sollte durch die Aufstellung der Teraphim eine heilige Stätte geschaffen werden, da das Losorakel nur vor der Gottheit gegeben werden solle.

Aus dem Umstande, daß der Priester Helkias im Auftrage des Königs Josias eine Prophetin (Hulda) um ein Orakel ersucht, kann man schließen, daß das priesterliche Orakel damals wenig gegolten habe [3]).

§ 7. Totenbeschwörung.

Ein weitverbreitetes Mittel, die Zukunft zu erfahren, war die Totenbeschwörung (Nekromantie). Wir finden sie bei den Kanaanitern (Dt 18, 9—11), Ägyptern (Is 19, 3), Babyloniern, Persern, Griechen und Römern. „Unter den Zauberkünsten der babylonischen Priester hat die Totenbeschwörung sicherlich eine hervorragende Rolle gespielt. Eine Reihe von Texten der mythologischen Literatur zeigt, daß Szenen, wie sie die Geschichte Sauls bei der ‚Hexe von Endor' schildert, auch der babylonischen Phantasie geläufig waren. In den Listen der Priesterklassen finden wir ‚den Beschwörer der Totengeister', ‚den Priester, der den Totengeist heraufführt' und den scha'ilu, den ‚Totenbefrager'" [4]). Daß bei den Griechen die Beschwörung und Befragung der Toten schon in der Homerischen Zeit bekannt war, ersieht man aus

[1]) Küchler 291. [2]) Küchler 291.
[3]) Eißfeldt bei Kautzsch[4] 580.
[4]) A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern (Der Alte Orient I 3), Leipzig 1900, 20.

Odyssee (11, 23 ff.), wo Odysseus die Schatten der Toten mittelst bestimmter Opfer aus der Unterwelt hervorruft und sie über Gegenwärtiges und Zukünftiges befragt. Wahrscheinlich wird uns in den Schlußzeilen der Höllenfahrt der Istar, deren Sinn allerdings zum Teil noch immer dunkel ist, eine Totenbeschwörung geschildert. „In den Tagen des Tammuz spielet mir die kristallene Flöte, auf dem . . . Instrument spielet mir seine Totenklage, ihr Klagemänner und Klagefrauen, daß die Toten emporsteigen und Opferduft atmen [1]“. Aus der Stelle geht auch hervor, daß man das Fest des Tammuz durch feierliche Totenbeschwörungen verherrlichte. Im Gilgameschepos haben wir ein konkretes Beispiel von einer Totenbeschwörung. Bei der Rückkehr von seinem Ahnherrn Utnapischtim hält Gilgamesch mit seinem Begleiter eine Totenklage um seinen Freund Eabani, der „zu den Schatten hinabgesunken ist“. Wehklagend zieht er von einem Heiligtum zum andern, daß die Totenwelt seinen Freund hinweggenommen habe. Zuletzt wendet er sich an Nergal selber, den Gott der Unterwelt: „Rüttle (?) an der Grabkammer [öffne die Erde, daß der Geist des Eabani wie ein Windhauch aus der Unterwelt komme]. [Als] der Held Nergal [dies vernahm], rüttelte (?) er an der Grabkammer, öffnete die Unterwelt, den Geist des Eabani ließ er gleich einem Windhauch aus der Erde hervorgehen“ [2]. Für die Totenbefragung selber liegt uns in der bisher bekannten babylonischen Literatur kein Beispiel vor.

Auch bei den Israeliten war die Totenbefragung nicht unbekannt (Is 8, 19; 65, 4). Im Gesetze war sie zwar als heidnischer Brauch streng verpönt (Lv 19, 31; Dt 18, 11), aber oft wurde das Verbot nicht eingehalten, so z. B. von dem König Manasses von Juda (2 Kg 21, 8). Der Prophet Isaias tadelt es, um der Lebendigen willen die Toten zu befragen (8, 19). Saul hatte die Totenbeschwörung in den besseren Tagen verboten (1 Sm 28, 3. 9), aber später nahm er selber in seiner Bedrängnis zu diesem Mittel seine Zuflucht, um zu erfahren, was er in dem Kampfe mit den Philistern tun solle (1 Sm 28, 3 – 25). Der fromme König Josias hat unter andern heidnischen Greueln auch die Totenbeschwörer beseitigt. „Heidnisch aber ist die Sitte deshalb, weil dadurch die Ehre, welche dem lebendigen Gotte allein zukommt, als der allei-

[1] A. Jeremias, a. a. O. 20. [2] Ebenda.

nigen Quelle der Offenbarung und Weissagung, auf Geschöpfe übertragen wird, zudem auf so schwache nnd wesenlose wie die Toten" [1]). Die Totenbeschwörung scheinen mit Vorliebe Frauen ausgeübt zu haben. „Die Beschwörung pflegte man in der Nacht, wohl um die ‚Geisterstunde' vorzunehmen. Der Tote erscheint, wie begreiflich ist, nur in einer für den Zauberer sichtbaren Gestalt als ‚Schattenseele', d. h. als schattenhaftes Abbild der leiblichen Erscheinung ,wie ja überhaupt das Jenseits vielfach nur ein schattenhaftes Spiegelbild des Diesseits ist. Er fährt in den Beschwörenden und spricht dann aus ihm zu den Anwesenden; wie alle Dämonen, so haben auch die Toten eine raunende, flüsternde Stimme (Job 4, 12)" [2]).

Der Vorgang bei der Totenbeschwörung war in der ältesten Zeit vielfach der, daß man ein viereckiges Loch von bestimmter Größe in die Erde grub und den Manen der Verstorbenen Opfer, aus Milch, Honig, Mehl, Wein und sonstigen Nahrungsmitteln bestehend, darbrachte. Dann goß man das Blut frisch geschlachteter Vierfüßler (meist von Schafen und Ziegen) in die Grube und begann die Beschwörung. Darauf sollen die Schatten der Verstorbenen aus dem Totenreiche herangezogen und durch Trinken von dem in der Grube befindlichen Blute für kurze Zeit Körperlichkeit gewonnen haben. Einen großen Ruf als Totenbeschwörer hatten die thessalischen Priester [3]). Bei den Israeliten suchten die Totenbeschwörer mit Vorliebe Gruben und einsame, schwer zugängliche Orte auf, an denen sie übernachteten (Is 65, 4). Die Totenbeschwörerin heißt (1 Sm 28, 7) baʿalath 'ôb d. i. Herrin eines Ob (= Geistes eines Verstorbenen). Dann steht aber 'ôb, Plural 'ôbôth metonymisch auch für die Beschwörer selber (1 Sm 28, 3; 2 Kg 21, 6; 23, 24). Die Etymologie des hebräischen Wortes 'ôb ist dunkel. Einige Forscher wie Schwally, Torge vermuten, daß 'ôb ursprünglich dasselbe sei wie 'ab (= Vater). 'Ôb würde also einen Ahnengeist bezeichnen. Bemerkenswert ist, daß 'ôb wie 'âb den Plural auf die Endung oth bildet. Andere wie E. König sehen in 'ôb ein ursprüngliches Partizip von einem

[1]) K. Köhler, Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt, Darmstadt 1860, 23.

[2]) H. Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels², Göttingen 1921, 115.

[3]) G. Geßmann 85.

Zeitwort 'ûb = arab. 'âba (= zurückkehren), welches teils nach Analogie des Partizips ḳôm, teils zur Dissimilation von 'âb (= Vater) und teils infolge Kombination des angeblich dumpf sprechenden (Is 29, 4) Totengeistes mit 'ôb (= Schlauch) mit o statt mit a gesprochen werde. 'Ôb wäre also = revenant[1]). Noch andere stellen 'ôb direkt mit 'ôb (= Schlauch) zusammen. Das Wort 'ôb würde also die hohlen, dumpfen Töne des Gespenstes bezeichnen. Dazu würde stimmen, daß die griechische Übersetzung LXX 'ôb fast überall mit ἐγγαστρίμυθος (= Bauchredner) wiedergibt, insofern wahrscheinlich die Rede des Geistes von dem Beschwörer auf diese Weise hergestellt wurde[2]). Für Bauchredner halten die Totenbeschwörer nach dem Vorgange der LXX auch Flavius Josephus[3]), mehrere Väter und Kirchenschriftsteller wie Justinus[4]), Origenes[5]), Theodoret von Cyrus[6]), Eusebius[7]), Tertullian[8]), Hieronymus[9]). Šanda stellt 'ôb mit dem arabischen wa'batun (= Felsenhöhle, tiefer Spalt, Brunnen) zusammen. Demnach würde das Wort zunächst den Erdspalt bedeuten, aus dem der beschworene Totengeist heraufkommt, dann letzteren selber[10]).

Ein konkretes Beispiel der Totenbeschwörung und -befragung wird uns 1 Sm 28, 3–25 vorgeführt. Saul hatte in einem Kriege mit den Philistern Jahwe befragt, der ihn aber weder durch Träume, noch durch die Urim, noch durch die Propheten antwortete. Da suchte er eine Totenbeschwörerin in Endor auf, damit sie ihm Samuel erscheinen lasse. Samuel aber erschien nicht infolge der Gaukeleien des Weibes; auch nicht durch die Gewalt der bösen Geister, als ob dieser auch die Seelen der Gerechten preisgegeben werden könnten, sondern durch ein Wunder der göttlichen Allmacht[11]). Als das Weib Samuel erblickte, schrie sie laut auf. Man hat (z. B. Grüneisen, Schlögl[12])) aus dem Schrecken des Weibes beim

---

1) E. König, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum A. T., Leipzig 1910, 7.

2) K. Budde, Die Bücher Samuel, Tübingen und Leipzig 1902, 179.

3) Ant. 6, 14, 2. 4) Dialogus cum Tryphone 105.

5) Contra Celsum 5, 9.

6) Quaestiones in 1 Reg. c. 28, interrogatorium 63 (Migne, Patr. Graeca LXXX 590).

7) Commentarius in Js 45. 8) Apologeticus 4, 25.

9) Commentarius in Js 8. 10) Šanda II 319.

11) P. Scholz, Götzendienst 95.

12) Die Bücher Samuels, Wien 1904, 187.

Erscheinen des Samuel schließen wollen, daß das Weib, Betrügerin wie sie es ist, in der Tat nur Gaukelei habe treiben wollen und gar keine Erscheinung erwartet habe. Aber diese Annahme ist nicht notwendig. „Auch dem Weibe, das nach ihrem Berufe mit solchen Dingen vertraut sein sollte, konnte die Erscheinung eines Verstorbenen, zumal eines solchen, der im Leben eine so hohe Rolle gespielt, Furcht und Entsetzen einjagen. Es handelt sich um das Hineingreifen der Geisterwelt in unsere Welt, und das ist ohne starke Gemütserregung nicht denkbar" [1]). „Wenn das Weib den Samuel nicht der Verabredung gemäß beschworen hätte, so müßte ein Wort davon gesagt sein. – Nach der Bereitwilligkeit des Weibes und der Anweisung Sauls in V. 11 mußte vielmehr nun auf der Stelle die Totenbeschwörung folgen. Aber es ist kein Wort davon gesagt. In V. 11 will das Weib den Samuel beschwören, in V. 12 ist Samuel da. Also besteht eine Lücke zwischen 11 und 12. Wahrscheinlich war da ursprünglich berichtet, was für Zauberkünste das Weib vorgenommen. Diese Stelle hat man weggelassen, um die Leser nicht in Versuchung zu führen, selbst solche Kunststücke zu versuchen" [2]). Nur das Weib erblickt den Samuel, sonst niemand, wie man aus den Fragen Sauls: „Was siehst du? (V. 13) „Wie sieht er aus?" (V. 14) schließen kann. Die Vorstellung, daß nur der Beschwörer den beschworenen Geist schaut, findet sich auch sonst [3]). Ebenso sollen sich in den spiritistischen Sitzungen die Geister nur den Medien offenbaren.

Schwierig ist die Frage zu beantworten, wie so die Frau den Saul in seiner Vermummung erst nach dem Erscheinen Samuels erkennt. Nach einer rabbinischen Erklärung erscheinen die Geister gewöhnlichen Menschen mit den Füßen nach oben, also auf dem Kopfe stehend, vor Königen dagegen auf den Füßen. Weil nun der Geist Samuels aufrecht stehend dem Weibe erschienen sei, so habe es erkannt, daß ein König zugegen sein müsse. „So töricht die rabbinische Erklärung ist, sie entstammt einem ehrlichen Suchen nach Antwort auf eine durchaus nicht müßige Frage" [4]). P. Dhorme [5]) sucht dieses Erkennen aus der Ideenassoziation zu erklären. Das Weib sieht Samuel nnd sagt sich durch Ideenassoziation: Wer

---

1) Schulz I 388.
2) Schulz I 387 f. 3) H. Greßmann 115.
4) O. Thenius-M. Löhr, Die Bücher Samuels³, Leipzig 1898, 114.
5) Les livres de Samuel, Paris 1910, 243.

Samuel ruft, kann nur Saul sein. „Aber warum soll diese Ideenassoziation erst in dem Augenblicke gekommen sein, wo sie den Samuel erblickte? Warum nicht schon da, als der Fremde den Samuel zu sehen verlangte? Man sollte meinen, daß das Weib von dem Augenblick an, wo sie den Geist sah, viel weniger für die Außenwelt empfänglich war als vorher“ [1]). Mehr Wahrscheinlichkeit hat die Erklärung, wie sie z. B. Frankenberg gibt, daß das Weib aus den Gebärden Samuels gegen den Unbekannten den König erkannt habe. Einige neuere Exegeten suchen die Schwierigkeit damit zu beheben, daß sie V. 12 mit 6 griechischen Handschriften statt „Samuel“ „Saul“ lesen und übersetzen: „da sah das Weib Saul an“. So schreibt K. Budde: Daß Saul „gerade nach Samuel verlangt, und vielleicht, wie er es tut, veranlaßt das Weib, Saul genauer anzusehen, und dabei erkennt sie ihn trotz seiner Vermummung, sei es, daß sie ihn schon einmal gesehen, sei es nach Beschreibungen, sei es an dem königlichen Wesen“ [2]). Aber wie Schulz [3]) richtig bemerkt, wäre dann die kurze Ausdrucksweise höchst auffällig. Man würde da eine Wendung erwarten wie: „Als das Weib den Saul ansah, da erkannte sie ihn“. Am ungezwungensten wird das hebräische Zeitwort ra'ah mit „erblicken“ übersetzt. „Wenn das Weib aber jemand ‚erblickt‘, dann kann der Erblickte nicht Saul sein, mit dem sie schon gesprochen hat, sondern Samuel, der in diesem Augenblickt erscheint“ [4]). Bei der Lesung „Saul“ statt „Samuel“ V. 12 würde die Frau aus Furcht vor der Strafe des Königs geschrien und in diesem Schrecken die Worte in V. 12b gesprochen haben: „Warum hast du mich betrogen? Du bist ja Saul!“ V. 12b scheint indes einen neuen Gedanken zu enthalten, wie man aus der Wiederholung des Subjektes ha'iššah (= das Weib) schließen kann, das nur in der syrischen und lateinischen Übersetzung (Vulgata) fehlt. Auch die Massoreten haben diese Auffassung gehabt, indem sie nach gadol (schrie laut auf) das Trennungszeichen Athnach setzten. Beim ersten Erscheinen des Geistes wird das Weib kaum in der Stimmung gewesen sein, ihre Besucher zu mustern. „Den deutlichen Beweis, wer ihr vornehmster Gast war, erhielt sie durch das Gespräch des Geistes mit ihm“ [5]). Schulz vermutet in V. 12b

---

1) Schulz I 389. 2) Budde 181. 3) I 389.
4) Schulz I 389. 5) Schulz I 390.

eine Randbemerkung, „die auf Grund dieses Gespräches gemacht und an falscher Stelle in den Text geraten ist. Ein Schreiber dachte sich in die Empfindungen des Weibes hinein, die sie bei den Worten Sauls V. 15 haben konnte und legte diese Gedanken schriftlich nieder. So erklärt sich auch der neue Anfang wat'omer ha'iššah" [1]) (da sprach das Weib . . .). Aber bei dieser Auffassung hingen die Worte des Königs zum Weibe V. 13: „Der König sagte zu ihr: Sei unbesorgt!" in der Luft. Man müßte denn annehmen, die Worte des Königs: „Sei unbesorgt!" beziehen sich auf den Aufschrei des Weibes beim Erscheinen des Samuel. Eine völlig befriedigende Erklärung läßt sich bei dem Texte, wie er uns vorliegt, nicht geben.

Die ganze Erzählung macht den Eindruck, daß der Verfasser des Buches der Ansicht gewesen ist, Samuel sei selbst erschienen und habe gesprochen. In dieser Weise ist auch vom Verfasser des Buches Jesus Sirach die Stelle verstanden worden, indem er von Samuel sagt, daß er, als er schon entschlafen war, dem König Kunde gegeben und ihm das Ende seines Lebens angezeigt habe. „Er erhob aus der Erde seine Stimme zur Weissagung, daß die Sünde des Volkes getilgt werde" (Sir 46, 23 [20]). Die Mehrzahl der neueren katholischen Exegeten wie auch viele protestantische Schriftausleger haben sich dafür erklärt, „daß der abgeschiedene Prophet Samuel wirklich, jedoch nicht durch die magischen Künste der Zauberin heraufbeschworen, sondern durch ein Wunder der göttlichen Allmacht erschienen sei und dem Saul seinen Untergang angekündigt habe" [2]). Nach den meisten Kirchenschriftstellern und Vätern (z. B. Tertullian, Ephräm, Hieronymus, Eustathius, Pseudo-Justin) und nach Luther und Calvin dagegen hätte das Weib von Endor nicht Samuel in Person, sondern ein durch dämonische Einflüsse hervorgerufenes phantasma gesehen und die Verkündikung Samuels wäre nicht göttliche, sondern diabolische Offenbarung gewesen. Theodoret von Cyrus [3]) nimmt eine Mittelstellung ein, indem er die Ansicht vertritt, daß das Weib die Erscheinung, sei es ein Engel oder ein Bild von Samuel, für Samuel gehalten habe, und daß Gott die Mitteilung gemacht habe.

---

1) Schulz I 390.
2) C. F. Keil, Die Bücher Samuels, Leipzig 1864, 195.
3) A. a. O. 589—94.

Die Totenbeschwörung wurde noch im Mittelalter nicht so selten ausgeübt[1]).

Weitverbreitet ist auch der Glaube an die prophetische Begabung Sterbender. Man war der Meinung, daß in dem Augenblicke, da die Seele vom Leibe sich trenne, dem Sterbenden sich der Blick in die Zukunft eröffne. Denn beim Tode sei die Seele am freiesten und göttlichsten und schaue deshalb manches Zukünftige[2]). Die Ägypter meinten sogar, daß auch die Seele des Tieres, vom Leibe getrennt, Zukünftiges erkenne[3]). Nach Gn 49 hat Jakob seine Söhne um sein Sterbelager versammelt und ihnen ihr zukünftiges Geschick vorausverkündet. Ähnliches gilt von Moses (Dt 33). Für unsere Aufgabe ist es gleichgültig, ob Jakob und Moses wirklich jene Worte gesprochen haben oder sie ihnen nur in den Mund gelegt werden. Patroklus verkündet vor seinem Tode dem Hektor dessen baldiges Ende[4]) und letzterer kündigt im Tode dem Achilles an, daß er durch Paris und Apollo umkommen werde[5]). Der Inder Calanus sagte beim Besteigen des Scheiterhaufens dem Alexander das nahe Ende vorher[6]). Nun ist es mindestens sehr fraglich, ob der inspirierte Verfasser die Sehergabe des Jakob und des Moses ebenso erklärte oder nicht vielmehr unmittelbar von Gott ableitete, wofür einige Stellen der Genesis sprechen (vgl. 40, 8; 41, 16; 15, 1; 46, 2; 48, 22; 49, 7; 27, 28 f. 39 f.)[7]). Die Orakelsprüche wurden oft, wenn nicht immer, in poetischer Form gegeben.

§ 8. Träume und Tempelschlaf.

1 Sm 28, 6 nennt drei Arten, den Willen Gottes zu erfahren: Träume, Urim (und Tummim) und Propheten. Diese muß man, wie aus der Stelle hervorgeht, als erlaubt angesehen haben. Nach Nm 12, 6 offenbart sich Gott einem Propheten gegenüber durch Gesichte oder Träume. Nach Joel (3, 1) werden die Greise in der Endzeit Traumgesichter haben. Träume spielen bei der Erforschung der Zukunft bei den verschiedensten Völkern eine große Rolle. Man glaubte, daß die Gottheit die Zeit, in welcher der menschliche

[1]) G. Geßmann 87.
[2]) Xenophon, Kyrupaideia 8, 7, 21; Cicero, De divinatione 1, 30. 62.
[3]) Porphyrius, De abstinentia 4, 10.
[4]) Ilias 16, 851–57.
[5]) Ilias 22, 358–60.
[6]) Cicero, De divinatione 1, 23, 46.
[7]) Vgl. Aug. Knobel, Die Genesis², Leipzig 1860, 352.

Körper ruht, also den Schlaf, dazu benutze, um mit der Seele des Schlafenden direkt zu verkehren, und daß dadurch die Träume entstehen [1]). Der assyrische König Assurbanipal hat sich mit Vorliebe auf Traumorakel, die ihm entweder direkt zuteil geworden oder durch einen Seher mitgeteilt worden waren, verlassen [2]). Auch den Feinden des Königs werden Traumorakel gesandt und zwar durch assyrische Götter. So berichtet Assurbanipal, daß Assur, also der Hauptgott von Assyrien, dem Gyges, dem König von Lydien, im Traum erschienen sei und ihm ein Orakel verkündet habe. Ja, bei einem seiner Kriegszüge gegen Elam erscheint die Göttin Istar von Arbela sogar dem ganzen Heer in einem Traum mit der Botschaft: „Ich gehe vor Assurbanipal her, dem König, den meine Hände geschaffen" [3]). Die Assyrer hatten einen eigenen Gott der Träume: Makhir, zu dem man um einen günstigen Traum betete:

„Sende mir und laß mich einen günstigen Traum schauen,
Der Traum, den ich schaue, sei günstig, der Traum, den ich schaue, sei günstig.
Den Traum, den ich schaue, wende ihn zum Guten.
Der Gott Makhir, Gott der Träume, stehe zu meinem Haupte" [4]).

Man hat wahrscheinlich in Babylonien eine umfassende Traumomenserie angelegt, wenn wir auch schlagende Beweise dafür nicht haben [5]).

Es möge hier ein Beispiel des assyrisch-babylonischen Deutungssystems von Träumen gebracht werden:

„Trägt ein Mann Datteln auf dem Kopf — Drangsal.
Trägt er Kha-Sa (vielleicht eine Fruchtart) auf seinem Kopf, so wird er Wohlstand haben.
Trägt er einen Berg auf seinem Kopf, so wird er keinen Nebenbuhler haben.
Trägt er Salz auf seinem Kopf, so wird der Erbauer seines Hauses mit Weisheit (?) umgeben sein.
Trägt er Salz, so werden seine Worte ihm Schaden bringen.
Trägt er ein Fleischstück auf der Straße, so ist es ein übles Vorzeichen.
Trägt er Getreide, so wird er gegen seinen Widersacher Bestand haben.
Trägt er Getränke, so wird es ihm gut gehen.
Trägt er Gemüse, so wird Schaden ihn treffen.
Trägt er Wasser, so wird sein Unglück verschwinden" [6]).

1) Geßmann 90 f. 2) Jastrow II 154.
3) Jastrow II 155. 4) Jastrow II 93.
5) Jastrow II 960. Über die Bedeutung der Träume bei den Indern vgl. J. v. Negelein, Der Traumschlüssel des Jagaddeva (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XI/4), Gießen 1912.
6) Jastrow II 962.

Daß bei Datteln, Getreide und Getränken die Gedankenverbindung auf eine günstige Deutung führt, begreift man. Auch daß das Fließen des Wassers auf das Verschwinden von Unglück hinweist, ist begreiflich; weniger aber begreift man, warum bei Fleisch und Gemüse die Deutung ungünstig sein soll, oder warum in einem Falle Salz auf dem Kopfe anscheinend günstig, in einem anderen Falle ungünstig ist.

Dem ägyptischen König Thutmosis IV erschien, als er im Schatten der großen Sphinx eingeschlafen war, der Sonnengott und bat ihn, sein vom Wüstensand rings umgebenes Bild frei zu machen[1]). Die Könige Menephtah und Tanutamon werden durch göttliche Träume ermutigt, die Waffen zu ergreifen[2]).

Welche Bedeutung man bei allen Völkern des Altertums und des Mittelalters und bis in unsere Tage hinein den Träumen beigelegt hat, kann man aus den weitverbreiteten Traumbüchern ersehen. Doch stimmen die Deutungen der Träume bei den verschiedenen Völkern nur in geringem Maße überein. „Jedes Volk ging hierin seinen eigenen Weg“[3]).

Gott erscheint nicht bloß den Patriarchen in Träumen, um ihnen seine Verheißungen kundzugeben (Gn 28, 12–15), sondern auch Heiden. Der Philisterfürst Abimelech wird durch einen Traum von Gott verwarnt, Abrahams Weib zu berühren (Gn 20, 3). Der Pharao von Ägypten und zwei Hofbeamte, die er hatte einkerkern lassen, hatten weissagende Träume (Gn 40, 5–41, 36). Einem madianitischen Krieger wird die Niederlage seines Volkes durch Gedeon in einem Traume geoffenbart (Richt 7, 13–15). Ebenso wird dem babylonischen König Nebukadnezar ein weissagender Traum zuteil, der den Untergang der vier Weltreiche ankündigte (Dn 2, 1–45). Die Auslegung der Träume ist aber nicht menschliche Kunst, sondern muß durch göttliche Offenbarung gegeben werden (Gn 41, 16; Dn 2, 11. 27 f.). In ähnlicher Weise berichtet Herodot von den Ägyptern, daß keinem der Menschen die Seherkunst zukomme, sondern nur einigen Göttern, z. B. dem Herakles, dem Apollo, der Athene, der Artemis, dem Ares und dem Zeus[4]). Nm 12, 6 erscheint der Traum als eine verhältnismäßig niedere Stufe der Offenbarung, wonach Gott mit seinem

1) J. H. Breasted-H. Ranke, Geschichte Ägyptens², Berlin 1911, 273.
2) A. a. O. 360. 410. 3) Jastrow II 963.
4) Herodot 2, 83.

Diener Moses nicht durch Gesichte oder Träume, sondern von Mund zu Mund redet. „Zur Zeit des Saul werden die Träume noch unter die gewöhnlichen Offenbarungen Jahwes gerechnet (1 Sm 28, 6). Dem Salomo offenbart sich noch Jahwe im Traume (1 Kg 3, 5 ff.). Je mehr aber das reine geistige Prophetentum sich entwickelt, desto mehr tritt diese oft dunkle und von der Gefahr der Selbsttäuschung nicht freie Weise der Offenbarung zurück. Während die großen Propheten keine ihrer Offenbarungen durch Träume empfangen, Joel (3, 1) dieselben nur dem schwachen, abgelebten Greisenalter zuschreibt, war der Mißbrauch, den die falschen Propheten damit trieben, so groß, daß Jeremias geradezu die Propheten, welche Träume haben, denen, welche das Wort Jahwes haben, entgegensetzt (Jer 23, 25; 29, 8). Erst bei dem späten Daniel finden sich die Traumoffenbarungen wieder häufiger" [1]). Auch bei den Assyrern gab es eine Klasse von Leuten, die sich des speziellen Privilegiums prophetischer Träume erfreuten: Seher genannt.

Um Träume von der Gottheit zu bekommen, ging man in ihr Heiligtum und schlief daselbst: Tempelschlaf (incubatio, ἐγκοίμησις). Beispiele von Tempelschlaf finden wir auch im A. T. Einer von den Knechten Sauls, der Edomiter Doeg, befand sich in Nob „vor Jahwe eingeschlossen" (1 Sm 21, 8), als David dort vom Priester Achimelech Schaubrote erhielt. Wahrscheinlich war er über Nacht eingeschlossen behufs einer Traumoffenbarung [2]). Schulz dagegen vermutet „eine Art Gelübde, das ihn am Heiligtum festhielt" [3]). Oder man denkt auch an ein Gebundensein an das Gotteshaus durch ein rituelles Verfahren, wie es z. B. beim Aussatz (Lv 13, 4. 11. 31) vorgeschrieben sei [4]). Isaias (65, 4) spricht von einem Übernachten an verborgenen Orten. Die Vulgata übersetzt: die in den Götzentempeln schlafen. Tempelschlaf oder Inkubation wird von manchen Forschern z. B. Greßmann [5]) auch in Gabaon (1 Kg 3, 5 ff.), wo Salomo opferte und ihm des Nachts Jahwe im Traum erschien, in Bersabee (Gn 46, 1 ff.), wo Gott dem Jakob nach einem Opfer in einem nächtlichen Gesichte seinen Willen kundgab, in Hebron (Gn 15, 1 ff.), wo das Wort Jahwes an Abraham in einem Gesichte erging, in Bethel (Gn 28, 11 ff.), wo Jakob den

[1]) Köhler 30.
[2]) R. Kittel bei E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des A. T.[4] 440.
[3]) A. a. O. I 322. [4]) K. Budde, Die Bücher Samuel 149.
[5]) Bei Schiele IV 131.

Traum von der Himmelsleiter hatte, vor allem aber in Silo (1 Sm 3, 1 ff.), wo Samuel als Priester und Seher wirkte, angenommen. Doch an den angeführten Stellen handelt es sich kaum um einen Inkubationsritus, sondern um Theophanien und Gesichte und Träume, die nicht durch einen besonderen Ritus gesucht worden waren. Jakob übernachtete im Freien (Gn 28, 11), wo er den Traum von der Himmelsleiter hatte. Samuel besorgte den Dienst am Heiligtum zu Silo und schlief daselbst (1 Sm 3, 1 f.), da Heli das Wächteramt nicht mehr ausüben konnte.

Daß in Silo ein Inkubationsorakel bestand und aufgesucht wurde, will Budde[1]) besonders aus 1 Sm 3, 21 folgern, wo festgestellt wird, daß, nachdem sich Jahwe so dem Samuel offenbart hatte, er auch fernerhin in Silo erschien. Der Text sagt indes bloß von einem weiteren Erscheinen Jahwes in Silo, aber nicht, daß man dieses absichtlich durch den Schlaf an heiliger Stätte gesucht hat.

A. Jirku[2]) sieht auch Ex 38, 8 einen Fall von Inkubation. Man übersetzt gewöhnlich die Stelle: „Sodann fertigte er das Becken aus Kupfer und sein Gestell aus Kupfer an – (aus den Spiegeln der diensttuenden Weiber, die am Eingang des Offenbarungszeltes Dienst taten)“ [3]). V. 8 b ist wahrscheinlich aus 2 Sm 2, 22 herübergenommene Glosse; denn damals gab es noch kein Offenbarungszelt[4]). Jirku hält es für unsicher, ob die Hebräer den Gebrauch von Spiegeln überhaupt kannten. Auch könne man nicht annehmen, daß sich bei den hier genannten diensttuenden Frauen eine solche Menge kupferner Spiegel gefunden habe, daß man aus ihnen ein Opferbecken und das dazu gehörige Gestell hätte verfertigen können. Das hebräische Wort mar'ah, das man in obiger Stelle mit „Spiegel“ übersetze, komme sonst noch an acht (richtiger an zehn) Stellen vor und bedeute überall „nächtliches Gesicht, Vision“ u. dgl. Es wäre also zu übersetzen: „entsprechend den Visionen“ (der diensttuenden Frauen); es würde dies besagen, daß das kupferne Becken nach den Traumbildern angefertigt wurde, die diese Frauen im Schlafe sahen[5]). Nun wäre es doch höchst sonderbar, daß mehrere diensttuende Frauen den gleichen Traum gehabt haben sollten. Bei den

[1]) Ephod und Lade, Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1921 (XXXIX) 35.

[2]) Ein Fall von Inkubation im A. T. (Ex 38, 8), Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft, Gießen 1913 (XXXIII) 151–53.

[3]) H. Holzinger bei Kautzsch⁴ 158. [4]) Ebenda.

[5]) Jirku 152.

Ausgrabungen in Ägypten hat man solche Spiegel gefunden, so daß man sie nicht leicht den Hebräern wird absprechen können (vgl. Job 37, 18; Sir 12, 11; Weish 7, 26). Jirku verweist auch auf Gn 46, 1 ff.; Nm 22, 8; 1 Sm 28, 6; Dn 2, 17 ff. Allein an den Stellen handelt es sich um bloße Träume oder Gesichte und nicht um einen eigentlichen Tempelschlaf. Eher käme noch die Stelle im apokryphen Buche Henoch (13, 7 f.) in Betracht, wonach Henoch sich an die Wasser von Dan setzte und Träume über ihn kamen und Gesichte ihn überfielen[1]).

Ein uraltes Beispiel des Tempelschlafes bei den Babyloniern bringt M. Kmoskó[2]). König Gudea geht Nacht für Nacht in den Tempel, fastet, bringt Opfer dar, räuchert und legt sich auf das Fell der zum Opfer dargebrachten jungen Ziege. Nach Jamblichius[3]) gingen die Frauen in Babylonien in den Tempel der Aphrodite schlafen, um Träume zu haben, aus welchen dann die Wahrsager ihnen Zukünftiges voraussagten. Auch in Ägypten bestand in vielen Heiligtümern die Übung des Tempelschlafes. Nach den Untersuchungen von Flinders Petrie[4]) stellen die Ruinen von Serabit el-Ḫadem, wo die alten Ägypter Türkise gruben, die Reste eines uralten Hathorheiligtums dar, dessen Adyton eine natürliche Höhle war. Nach Flinders Petrie sollen schon die ältesten Ägypter in dieser Höhle den Tempelschlaf geübt haben, damit ihnen die Göttin erscheine und den Fundort der gesuchten Türkissteine offenbare. Als dann später die Höhle in einen bei ihr errichteten Tempel eingebaut wurde, hat man die Inkubation unter freiem Himmel, längs des zum Tempel führenden Weges vorgenommen. Noch später hat man am Tempel kleine Zellen angebaut, welche die Höhle der Göttin vertreten und den Schlafenden sichere Herberge bieten[5]).

Sehr verbreitet war die Inkubation in der griechischen und römischen Welt. „Im klassischen Altertum waren die Tempelschläfer gewöhnlich Schwerkranke, welche von ihrem Heilgotte Rat, Trost und Gesundheit verlangten. Dasselbe tun noch jetzt die Araber,

1) G. Beer, Das Buch Henoch bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., Tübingen 1900, II 244.

2) Eine uralte Beschreibung der „Inkubation“, Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, Straßburg 1914/15 (XXIX) 158—171.

3) Bei Photius, Bibliotheca, cod. 94 p. 75 ed. Bekker, Berolini 1824—25.

4) Researches in Sinai, London 1906, 63 ff. bei Kmoskó 171.

5) Kmoskó 171.

welche, wenn sie erkranken, sich unter ihre als Welis verehrten heiligen Bäume legen" [1]). Bei den Griechen und Römern — besonders blühte diese Übung in der Kaiserzeit — suchte man vor allem in der Krankheit die Heiligtümer gewisser Heilgötter (besonders des Äskulap, des Serapis und der Isis) auf und brachte daselbst die Nächte zu in der Hoffnung, daß der Heilgott erscheine, heile oder Mittel der Heilung angebe. Unter Umständen war ein Traumdeuter notwendig. Es kam auch vor, daß man für andere den Tempelschlaf vorgenommen hat. So hat der Rhetor Libanius, als sein Leiden ihn einmal verhinderte, den Gott Äskulap persönlich aufzusuchen, seinen Bruder beauftragt, im Tempel des Gottes zu schlafen und dessen Bescheid entgegenzunehmen [2]). Als der Philosoph Plutarch († 432) erkrankte, brachte er die Nacht in der Vorhalle des Gottes Äskulap zu, und dieser schrieb ihm die Kur vor, der er sich unterziehen solle. Ähnlich wandte sich der Genosse Plutarchs Domninus in einer Krankheit an Äskulap [3]). Ursprünglich hat Inkubation nur an dem Orte stattgefunden, an dem ein Gott (oder Heros) seinen dauernden Aufenthalt hatte [4]).

Die Übung der Inkubation hat auch in das Christentum Eingang gefunden. Wie sonst öfter so hat auch hier das Christentum an heidnische Gebräuche angeknüpft, an Stelle der Heilgötter Heilige gesetzt, um auf diese Weise leichter den heidnischen Brauch ausrotten zu können. So strömten die Kranken, selbst Juden und Heiden, in das Heiligtum der Märtyrer Cosmas und Damianus, brachten daselbst die Nacht zu, auf ihren Decken liegend, um im Schlafe einer himmlischen Erscheinung teilhaftig zu werden. Dieser Glaube an die Heilkraft der beiden Märtyrer hat sich wohl zuerst in Ägä gebildet, wo ein berühmter Tempel des Äskulap war [5]). Ebenso übte das Heiligtum des Märtyrerpaares Cyrus und Johannes zu Menuthis auf die Kranken eine große Anziehung aus. Jede Nacht legten sie sich in der Nähe des Grabes der Heiligen zum Schlafe nieder in der Hoffnung, einer Erscheinung derselben gewürdigt zu werden. In Menuthis war früher ein Tempel der Isis, in dem man die Inkubation vornahm. Um das Ansehen der „heid-

1) Kmoskó 170.

2) E. Lucius-G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, 253. 3) Lucius 254.

4) E. Rohde, Psyche[5-6], Tübingen 1910, I 122.

5) Lucius 257—59.

nischen Wundertäterin" zu brechen, hatte Bischof Cyrillus die Reliquien des Cyrus und Johannes von Alexandrien nach Menuthis gebracht. Die Wundertaten, welche Cyrus und Johannes in Menuthis wirkten, haben bewirkt, daß die dortigen Heiden Isis verließen und zum Christentum übertraten [1]). Noch jetzt finden sich Spuren der Inkubation in Griechenland, wo Mütter zu den Füßen der Heiligen für ihre Kinder schlafen.

Dem äußeren Vorgange nach hat sich der Tempelschlaf in den einzelnen griechischen und römischen Heiligtümern kaum viel voneinander unterschieden. Eine Schilderung davon haben wir in der Posse des Aristophanes: Plutus. Dazu kommen die wenigen Nachrichten auf Votivtafeln im römischen Tempel des Äskulap. Um ein Orakel zu bekommen, waren gewisse Vorbereitungen notwendig, die sich im großen und ganzen mit dem decken, was der Gudea-Zylinder von der Inkubation meldet. Die wichtigsten davon waren: Fasten durch einen oder mehrere Tage, besonders Meidung gewisser Speisen; hie und da war auch Enthaltung vom geschlechtlichen Verkehr [2]) und vom Weine vorgeschrieben. Durch die verschiedenen Vorbereitungsgebräuche wie Fasten, körperliche Ermüdung und Erschlaffung suchte man oft den Besucher in einen Zustand zu versetzen, dessen natürliche Folge Schlaf oder Schlaftrunkenheit und aufregende Träume waren. Dazu kamen oft Waschungen, Bäder, Einreibungen, Räucherungen, vielleicht selbst Abführmittel als Vorbereitungsakte bei den Kranken. Andere Vorschriften bezogen sich auf die Kleidung. Beim Heiligtum des Trophonius mußten die Bittsteller nackt erscheinen. Anderwärts waren weiße oder purpurne Gewänder vorgeschrieben [3]). Der dritte Vorbereitungsakt bestand in der Darbringung von Opfern. So opferte man im Heiligtum des Amphiaraos, eines mythischen Heros von Argos, einen Widder und schlief auf dessen ausgebreitetem Fell. Dasselbe berichtet Hieronymus vom Tempel des Äskulap [4]). Letzteres mußte unterbleiben,

---

[1]) Lucius 265.

[2]) „Incubaturis ieiunium indicitur vel castimonia inducitur" (Tertullianus, De anima 48 [Corpus script. eccl. Latin., Vindob. 1890, XX 379]).

[3]) G. Ritter v. Rittershain, Der medicinische Wunderglaube und die Incubation im Altertum, Berlin 1878, 63; L. Deubner, De incubatione, Lipsiae 1900, 19—25; M. Hamilton, Incubation or the Curse of Disease in Pagan Temples and Christian Churches, Henderson 1909.

[4]) Sedens quoque, vel habitans in sepulcris, et in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut

wenn Hähne und Hühner geopfert wurden, wie es im Tempel des Äskulap gewöhnlich geschah. Außer den Tieren wurden auch Genußmittel anderer Art, selbst Früchte geopfert.

Die Inkubation wurde gewöhnlich in größerer Gesellschaft vorgenommen. Nach Tertullian [1]) galt die Zeit kurz vor dem Morgen als die günstigste für das Inkubationsorakel. Dafür kann man sich aber kaum auf 1 Sm 3, 3 berufen, wie Wellhausen es tut, da der Sinn der Stelle, wie Schulz gezeigt hat, ein anderer ist. Die Stelle will besagen, daß Helis Geist noch rege war; „während die Augen seines Körpers schon erloschen waren, leuchteten noch die Augen der Seele. Wir brauchen mit einer ganz ähnlichen Vorstellung das Bild vom Ausblasen des Lebenslichtes“ [2]).

Dem Traume ähnlich ist die Vision. Auch hier ist die Sinnentätigkeit gebunden, aber nicht wie beim Traum durch natürliche Mittel des Schlafes, sondern kraft eines besonderen göttlichen Einflusses. Der Verkehr Gottes mit den Propheten mittelst des Gesichtes ist ein rein innerlicher, geistiger Vorgang [3]).

Schluß.

Die Wahrsagerei hat bei den Israeliten nicht dieselbe Rolle gespielt wie bei anderen Völkern des alten Orients. Bloß Urim und Tummim bildeten im Verein mit dem Ephod ein legitimes Mittel zur Erforschung des göttlichen Willens. Nur spärliche Nachrichten haben wir darüber in den alttestamentlichen Schriften. „In Babylonien bildete das Orakelwesen mit die Religion, in Israel waren das Ephod und die Urim und Tummim nur Objekte, deren sich die Religion bediente, indem sie diesen Dingen gleichzeitig einen Abglanz ihres Lichtes verlieh. Dort waren sie ein genuiner und untrennbarer Bestandteil des Glaubens, hier hingegen nur fremde Gäste, denen beschränktes Gastrecht gewährt wurde“ [4]). In der Zeit nach dem Exil schwinden auch Urim und Tummim aus der israelitischen Geschichte.

---

somniis futura cognoscerent. Quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum multorumque aliorum, quae non sunt aliud, nisi tumuli mortuorum (Hieronymus ad Js 65, 4 [Migne, Patrologia Latina, XXIV 657]).

[1]) De anima 48 [edit. cit. XX 379]. [2]) Schulz I 59.

[3]) F. Leitner, Die prophetische Inspiration, Freiburg i. B. 1896, 25f.

[4]) Jirku 53.

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,60
2. Derselbe, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,60
3./4. P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland. 3. Aufl. 1,20
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,60
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,20
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,60
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,60
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. —,60
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,20

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,60
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,60
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,60
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,20
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A. T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,20
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,60
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,20
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,20

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,20
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,60
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,20
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,20
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,60
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,20
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,20

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,20
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,60
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,60
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,60
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,60
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,20
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,60
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,60
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,20

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,20
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,20
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 1,20
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 1,20
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,20
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,60
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,60